PK6117
.S75


PK6117
.O75

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/arischestudien00spei

ARISCHE
STUDIEN

VON

FR. SPIEGEL.

ERSTES HEFT.

LIBRARY
OF THE
eological Seminary.
PRINCETON, N. J.
PK6117
.S75
No

NGELMANN.

I.

Beiträge zur altbaktrischen Grammatik.

Es will mir scheinen, als ob zwischen der Art und Weise, wie ich meine Aufgabe als Darsteller der altbaktrischen Grammatik gefasst habe, und den Ansichten vieler anderer Sprachforscher ein ziemlich beträchtlicher Unterschied bestehe. Ich schliesse diess — um von anderen Beweisen zu schweigen — besonders aus einer Aeusserung Schleichers (s. Kuhn, Beiträge 5, 373) in seiner Anzeige meiner altbaktrischen Grammatik: »Es ist eher noch, sagt er, dem Verfasser einer Schulgrammatik zu verzeihen, wenn er den alten Schlendrian über Gebühr beibehält; in einer Grammatik jedoch, die nur für Sprachforscher und solche, die es werden wollen, geschrieben ist, ist es durchaus nicht zu billigen, wenn z. B. die Lehre von der Bildung des Comparativs und Superlativs, der Zahlworte, der Causativstämme u. s. f., des Verbums, der Participia, des Infinitivs u. s. f. u. dgl. bei der sogenannten Flexionslehre, anstatt bei der Lehre von der Stammbildung ihren Platz findet.« So Schleicher und ich bezweifle nicht, dass wenigstens ein grosser Theil der gegenwärtigen Sprachforscher ihm vollkommen beistimmen wird. Was mich betrifft, so kann ich diese Worte meines verstorbenen Freundes nur anführen, um gegen sie zu protestiren. Ich habe keineswegs meine altbaktrische Grammatik nur für Sprachforscher oder solche, welche es werden wollen, zu schreiben beabsichtigt, ja nicht einmal vorzugsweise für diese. Als Verfasser der ersten ausführlichen Darstellung der altbaktrischen Grammatik glaubte ich allerdings, dass meine Aufgabe der einer Schulgrammatik ähnlich, jedenfalls eine rein philologische und keine linguistische sei. Es handelte sich darum, vor Allem eine sichere Grundlage zu schaffen, dafür zu sorgen, dass die altbaktrische Sprache studirt werden könne wie jede andere Sprache. Die erste Aufgabe war also natürlich: die alt-

baktrischen Spracherscheinungen richtig zu beobachten und möglichst vollständig zu sammeln. Allerdings war mir in dieser Hinsicht die Grammatik von Justi von grossem Nutzen, doch musste ich die in ihr gegebenen Daten prüfen und wo möglich vervollständigen. Die zweite Aufgabe, die mir zufiel, war: das gefundene Material in der Weise darzustellen, dass die einzelnen Spracherscheinungen in einander griffen und die altbaktrische Sprache als selbständiges, lebenskräftiges Sprachindividuum hervortrat. Aus diesem Grunde musste die Sprache möglichst für sich selbst und zwar allein sprechen, Vergleichung anderer Sprachstämme habe ich vermieden, auch wo sie nahe lag, um nicht die ohnehin mehr als billig verbreitete Meinung zu fördern, es bedürfe das Altbaktrische fremder Krücken, um sich bewegen zu können. Die dritte Aufgabe endlich, welche ich mir zu lösen vorgenommen hatte, war allerdings eine vergleichende, aber nur eine Vergleichung innerhalb des éránischen Sprachstammes. Nachdem das Altbaktrische als selbständiges Sprachindividuum erkannt war, musste dasselbe mit seinen nächsten Verwandten verglichen werden, damit in demselben das specifisch Eránische ermittelt werde; mit den übrigen éránischen Grammatiken suchte ich also das Altbaktrische zu verbinden und namentlich an meine Darstellung des Altpersischen anzuschliessen. Indem ich also meine Aufgabe auf die philologische Seite beschränkte, glaubte ich auch der Linguistik den grössten Dienst zu leisten; denn es ist meine Ueberzeugung, dass diese nur zuverlässig ist, wenn sie auf fester philologischer Unterlage beruht. Dass die Linguisten den gesammelten Stoff nun auch ihren Bedürfnissen gemäss zu ordnen suchten, wie diess seitdem von Hovelaque geschehen ist, habe ich natürlich gefunden, aber für meine Aufgabe habe ich angesehen, mich von allen linguistischen Systemen fern zu halten. Wir muthen natürlich den Linguisten nicht zu, dass sie es selbst unternehmen sollen, die altéránische Grammatik in Ordnung zu bringen; unbegreiflich aber finden wir es, dass sie so wenig Gewicht auf eine objective philologische Darstellung dieser Grammatik legen und es sogar lieber sehen, wenn bei dieser Arbeit von bestimmten linguistischen Voraussetzungen ausgegangen wird. Nach dieser Methode hört der Linguist allerdings am ehesten, was er zu hören wünscht, ob aber auf diese Art immer die Wahrheit zu Worte kommt, ist eine andere Frage.

Ich beabsichtige nun, hier nach und nach eine Anzahl Bemerkungen über die altbaktrische Grammatik niederzulegen, theils solche, in welchen ich meine früher ausgesprochenen Ansichten gegen inzwischen laut gewordene Einwürfe zu vertheidigen suche, theils solche, wo ich, durch fremde Belehrung oder eigene Erfahrung veranlasst, meine in der altbaktrischen Grammatik vertretene Ansicht geändert habe. Dabei werde ich mich bestreben, meinen eben ausgesprochenen Grundsätzen treu zu bleiben, und mich besonders bemühen, den éranischen Sprachen zu der Mitwirkung zu verhelfen, zu welcher sie berechtigt sind. Es ist die Herbeiziehung der éranischen Sprachen für das richtige Verständniss des Avesta von grösstem Werthe, die Erfahrung lehrt, dass sie bis jetzt über Gebühr vernachlässigt worden sind.

I. Zur altbaktrischen Lautlehre.

Ehe wir zu den Einzelnheiten übergehen, dürfte es angemessen sein, eine Frage allgemeinerer Art zu erledigen: die Frage, wie wir die altbaktrischen Zeichen in lateinische umschreiben sollen? Am Schlusse der Vorrede meiner altbaktrischen Grammatik habe ich bereits zugestanden, dass meine bisherige Art, das Altbaktrische zu umschreiben, mir unzulänglich scheine, zugleich aber auch erklärt, bei derselben verharren zu wollen, bis eine andere gefunden sei, welche nicht blos wissenschaftlich haltbar, sondern auch praktisch durchführbar sei. Das System, nach welchem ich das Altbaktrische noch immer umschreibe, ist im Wesentlichen das System Burnoufs, und man hat es auffallend gefunden, dass ich mich dabei beruhigen könne, da ich mehrere Laute anders bestimme als Burnouf, folglich auch seine Umschreibung für mich nicht mehr passe. Die Sache ist, dass ich über den Zweck der Umschreibung eine etwas andere Ansicht habe als die jetzt gewöhnliche; diese will ich nun mit einigen Worten näher angeben.

Es ist nicht nöthig, hier eine Geschichte der Umschreibung asiatischer Laute in europäische Zeichen zu geben, wer nach einer solchen sucht, den darf man auf Lepsius' Standard Alphabet, p. 30 flg. (2. Aufl.) verweisen, wo er sie finden wird. Es wird daraus erhellen, dass die älteren Versuche, welche von der Zeit W. Jones' an gemacht wurden, durchaus von der Philologie ausgingen. Es handelte sich immer nur um gewisse Culturspracheu,

wie das Sanskrit und das Arabische, man betrachtete die Umschreibung in europäische Zeichen nur als einen Nothbehelf, um sich derselben zu bedienen, weil die Originalschrift der betreffenden Sprache nicht zugänglich oder aus sonst einem Grunde ihre Benutzung nicht rathsam war. Es ist diess der Standpunkt, den der Philologe eigentlich immer einnehmen muss. Die philologische Thätigkeit ist in sehr vielen Fällen an die einheimische Schrift gebunden, es ist bei vielen ihrer Operationen unerlässlich, dieselbe zu kennen; wenn also das einheimische Alphabet in der Art umschrieben ist, dass man mit Sicherheit das europäische Lautzeichen in das ihm entsprechende einheimische zurückübersetzen kann, so ist den philologischen Bedürfnissen Genüge geleistet, und diess war es, worauf die älteren Umschreibungen hinarbeiteten. So blieben die Dinge bis zum Jahr 1853. In diesem Jahre begannen in England die Versuche, ein standard alphabet oder, wie man bald auch sagte, ein linguistisches Alphabet aufzustellen; über dieselben geben die Schriften von M. Müller (Proposals for a Missionary alphabet, London 1854) und von R. Lepsius (Standard Alphabet for reducing unwritten languages and foreign graphic systems 2. ed. London u. Berlin 1863) ausführlich Nachricht. Der Zweck dieser neueren Versuche war von dem der älteren ganz verschieden. Nicht philologische, sondern Missionszwecke gaben in erster Linie die Anregung zu diesen Versuchen. Es handelte sich nicht um die Wiedergabe dieses oder jenes Alphabetes, sondern vor Allem um ein Alphabet, mit dem man auch Sprachen schreiben könne, die niemals eine Schrift besessen haben. Ueberhaupt handelte es sich in dem neuen Alphabete nicht um die Wiedergabe dieser oder jener Laute, sondern um Bezeichnung aller Laute, welche mit menschlicher Stimme hervorgebracht werden können. Diese Aufgabe ist keine philologische, nur die Physiologie im Vereine mit der Linguistik vermochte sie zu lösen; man hat daher dieses Alphabet mit Recht das linguistische genannt. Obwol nun Philologie und Linguistik Vieles mit einander gemein haben, so treffen doch ihre Interessen nicht immer zusammen; daher darf man immer erst fragen, ob die Philologie es auch angemessen findet, sich dem linguistischen Alphabete anzubequemen. Theoretisch gesprochen glaube ich, dass sie es kann und sogar soll. Wenn auch die Philologie sich nicht gut von dem einheimischen

Alphabete abtrennen kann, so kann es doch auch ihr nicht gleichgültig sein, ob ein Zeichen mit dem richtigen Aequivalente wiedergegeben wird oder nicht; dabei sind andere Vortheile ganz augenscheinlich, welche aus der erzielten Gleichmässigkeit der Umschreibung entspringen. Eine Vorbedingung aber wäre, dass man in allen Druckereien die nöthigen Zeichen für das linguistische Alphabet vorfände. Diess ist nicht der Fall, und so lange diess nicht der Fall ist, dürfte es gerathen sein, an der herkömmlichen Art der Umschreibung möglichst wenig zu ändern. Man muss eben die lateinischen Zeichen nicht als einen genauen lautlichen Ersatz des Einheimischen ansehen, sondern mehr als ein Erinnerungszeichen, welches uns das letztere in das Gedächtniss zurückrufen soll.

a. aṅ = ô.

Joh. Schmidt (zur Geschichte des indogerm. Vocalismus 1, 10) findet es mit Recht unklar, warum ich in meiner altbaktrischen Grammatik (§ 19) dem Zeichen, das man gewöhnlich mit aṅ oder ā umschreibt, die Aussprache des ô zuschreibe. Ich konnte an jenem Orte, ohne zu weitläufig zu werden, meine Ansicht nicht näher begründen, glaube aber nichts desto weniger gute Gründe für dieselbe zu haben. Ein solcher Grund ist wol, dass es wahrscheinlich ist, das Altbaktrische werde, nachdem es einmal den ursprünglichen â Laut nicht überall festhielt, sondern an vielen Stellen ê dafür eintreten liess, auch ein aus â entstandenes ô gehabt haben, ganz wie auch das Griechische das sanskritische â durch α, η, ω wiedergiebt. Für sich allein möchte dieser Grund wol zu schwach sein, aber folgende Thatsachen werden ihn verstärken. Betrachten wir das Neupersische, so erfahren wir, dass diese neue érânische Sprache den â Laut nicht festgehalten hat. Chodzko in seiner grammaire persane, § 16, sagt darüber Folgendes: L'elif long, آ â, des Persans marque une articulation prolongée et emphatique qui ressemble au aô français dans le mot Saône. Ils n'ont, dans leur langue, aucun son identique avec celui de nôtre a. En général, les Persans se plaisent, en parlant, à faire sentir le son prolongé de cette voyelle. Les natifs de la province de Fars, qui passent pour avoir le mieux conservé la tradition de la vraie prononciation des Iraniens, articu-

lent l'elif long comme oû. Aussi prononceront ils نُان noûn »pain«; پیا beyoû »vieux«, ماها moûhoû »o lune«, que les personnes de la cour de Téhéran prononcent nân, beyâ et mâhâ. In Uebereinstimmung mit dieser Mittheilung schreibt Tornauw in seiner Darstellung des moslemischen Rechts consequent ô statt â. Dass diese Abneigung vor dem reinen â schon alt ist, das zeigen uns schon die Gâthâs (cf. meine altb. Gramm. Anh. § 5. Anm.). Dort finden wir khshnu statt khshnâ, wissen, du statt dâ geben, unter den von letzterer Wurzel abstammenden Formen ist besonders daduyê, Yç. 45, 15 zu bemerken, wo das a in der Reduplicationssilbe geblieben ist. Im gewöhnlichen Dialecte ist wol thru eine blose Spielart von thrâ. Was nun aber den Vocal ań betrifft, so finden wir die Wurzelformen thrańç und thruç wechseln (cf. meine Varianten zu Vd. 14, 9. 18, 144), ferner finden wir gerade in dēn besten Handschriften die Formen thrishańm, cathrushańm, pañgtaghańm für thrishûm, cathrushûm, pañgtaghûm (cf. die Varianten z. B. zu Vd. 6, 69. 16, 7 in meiner Ausgabe). Daraus geht hervor, dass ań und û sehr ähnlich gelautet haben müssen. Ferner verweise ich auf die Accusative naréus, çtréus (vgl. meine altb. Gramm. §§ 27. 116), die ich nicht anders zu erklären vermag, als dass das ursprüngliche ań von narańs, çtrańs in éu aufgelöst worden ist. Zum Schlusse mag noch die hebräische Schreibung הֹדּוּ für Indien erwähnt werden, wofür das Altpersische hiñdus, das Altbaktrische hĕñdu hat.

b. Ueber die ancipites ô, ǫ, ę.

Fr. Müller hat im dritten Hefte seiner Zendstudien zunächst den Vocal einer näheren Prüfung unterzogen, welchen ich gewöhnlich (nach Burnoufs Vorgange) mit ô umschreibe und von dem ich (altb. Gramm. § 14) gesagt habe, dass er bald kurz, bald lang sei. In dieser Ansicht hat mir auch Hovelaque beigestimmt (grammaire de la langue zende p. 2, und Revue linguistique 5, 291 flg.), wenn auch mit einigem Vorbehalte und mit Modificationen. Müller dagegen kommt zu dem Ergebnisse, es sei dieses ô durchweg als kurzer Vocal zu bezeichnen und er stützt sich für seine Annahme auf folgende Gründe. Erstens steht ô an solchen Stellen, wo in den verwandten Sprachen ein kurzes a steht, wie môuru, altp. margu; pôuru, altp. paru, gr.

πολύ; mòshu = skr. maxu u. s. w. Zweitens findet man ô wieder in dem Diphthonge ôi, dieser aber ist, wie sich leicht zeigen lässt, mit ae durchaus identisch, wir finden also auch hier an der Stelle des ô ein kurzes a. Wenn ô dann weiter im Nominativ sg. der Wörter auf a vorkommt, wie z. B. baghô, so ist zu bemerken, dass diese Nominative aus einem ältern baghah = altp. baga(h) entstanden sind, deren h später abfiel, ô steht also auch hier einem a gegenüber, nicht etwa dem sanskritischen as, wie man früher glaubte, und es ist klar, dass sich a in ô verdunkelt hat, darum braucht es aber nicht auch verlängert zu sein. Ferner, wenn sich ô statt a bei männlichen wie weiblichen Themen auf a findet, welche den ersten Theil eines Compositums bilden, so giebt uns auch diess keinen Grund, ô für lang zu halten, denn wir sehen hier eben keine andere Erscheinung, als wie in gr. ἱπποκόμος, γαιομέτρης u. a. m. Endlich mit den Wörtern auf an, wie çpô-jata u. s. w., verhält es sich ähnlich wie mit den Nominativen auf as: das n ist abgefallen und das a wurde verdunkelt, aber nicht verlängert.

Mit allen diesen Angaben bin ich vollkommen einverstanden und ich brauche eben nur noch diejenigen Gründe hinzuzufügen, welche mich bestimmen, ô zuweilen für lang zu halten. Hier berufe ich mich vor Allem auf die Gâthâs, in diesen ist es bekanntlich die Regel, dass ein auslautender Vocal verlängert wird, dass für a, e, i, u die Vocale â, é, î, û eintreten. Dagegen bleibt ô unverändert und wir müssen darum schliessen, dass ô auch lang sein kann. Verstärkt wird dieser Grund noch durch das Wort jyôtu, welches in den Gâthâs im acc. sg. jyôtûm bildet (z. B. Yç. 31, 15. 32, 12), im gen. sg. jyâtéus (Yç. 32, 9. 45, 4), es entspricht also hier das ô dem â. Ganz dasselbe ist im gewöhnlichen Dialecte der Fall mit vîdôtus, abl. sg. vîdâtaot.

Der Vocal ẹ, den ich in meiner altb. Grammatik (§ 13) gleichfalls als bald lang, bald kurz betrachtet habe, geht dem ô ziemlich parallel und es ist darum nur consequent, wenn Müller auch ẹ für durchaus kurz hält. Ganz sichere Beispiele von ẹ für â sind allerdings schwer zu finden, ein solches ist jedoch âyẹçê für âyâçê, darum möchte ich auch in diesem Punkte meine Ansicht nicht aufgeben.

Ueber den Vocal ọ äussert sich Müller nicht weiter, wohl aber Hovelaque (a. a. O. 5, 293), welcher glaubt, der Unter-

schied sei blos graphisch. Meinen eignen Zweifel habe ich in der Altb. Grammatik § 14 init. zwar angedeutet, aber wol zu kurz, als dass ich glauben dürfte verstanden worden zu sein. Es ist kein Zweifel, dass o am häufigsten vorkommt in der Verbindung ao, es fragt sich aber eben, ob es auf diese Verbindung beschränkt ist. Dieses ist der Fall, wenn man wie ich (und auch Müller theilt diese Ansicht) die Schreibarten vọuru, pọuru, mọghû, die mit den Varianten vaouru, paouru u. s. w. vorkommen, für fehlerhaft hält. Anderer Ansicht ist offenbar Westergaard, denn er hat die Formen vọuru, pọuru, mọghu in seinen Text aufgenommen. Hier hätten wir also eine Parallele zu ẹ. Was mich stört, ist, dass die Schreibart nicht durchgeführt wurde, man sieht nicht ein, warum dann nicht auch mọuru, jyọtu, vîdọtu geschrieben werden sollte, diess erlauben uns aber die Handschriften nicht zu thun. Auf jeden Fall ist diese Anwendung des ọ, wenn sie je in Gebrauch war, von den Parsen selbst bald vergessen worden.

Was die Umschreibung durch ô, ọ, ẹ anbetrifft, so überheben mich wol die oben bezüglich der Umschreibung dargelegten Ansichten der Nothwendigkeit, hier nochmals ausführlich auf sie einzugehen.

c. Ueber den Buchstaben l im Altérânischen.

Die Ansicht, dass in den altérânischen Dialekten das l fehlt, ist ziemlich verbreitet und keineswegs neu. Für das Altbaktrische bemerkt schon Burnouf (Yaçna Alph. p. LXXVIII) bei Gelegenheit des r: Nous ferons remarquer en outre que ce signe remplace non-seulement le r dévanagari, mais même le l, liquide que ne possède pas le zend. Später hat Burnouf (Notes et Ecl. p. XLVIII) in einer besonderen Note: sur l'absence de la lettre l en Zend, seine Ansicht ausführlich begründet. Bopp in der vergleichenden Grammatik (§ 45) findet es zwar merkwürdig, dass dem Altbaktrischen das l fehlt, da doch das Neupersische dasselbe besitzt, bezweifelt aber offenbar die Richtigkeit der Angabe nicht im mindesten. Als das Altpersische bekannt wurde, da fand man es ganz natürlich, dass sich auch dort kein l zeigte. Schon Lassen (Zeitschrift für Kunde des Morgenlandes 6, 503) nahm an, dass auch das Altpersische das l entbehre, ebenso

Rawlinson (Journal of the R. As. Society 10, 145), letzterer äussert sich wie folgt: The impossibility of articulating the l was, I believe, peculiar to the early Persian branches of the Arian family. It continued as a striking orthographical defect in the Zend, as well as in the language of the inscriptions and it was owing probably to the influence of Semitic intercourse alone that it was eventually overcome. Dasselbe wie für das Altéranische galt auch für die mitteléranische Huzvâreshsprache. Diese Sprache zeigt zwar ein l, dasselbe ist aber, wie schon J. Müller (Essai sur le pehlvi, p. 324) bemerkte, von dem r nicht scharf geschieden, da die Sprache den Laut eben erst gewonnen hatte. In der That steht zumeist r oder auch n, wo man ein l erwartet; in den ältesten Handschriften tritt l nur selten auf und erst in jüngeren ist es in beständiger Zunahme begriffen.

Neben dieser älteren Ansicht hat sich nun nach und nach eine andere entwickelt, welche das Fehlen des l bezweifelt. Für das Altbaktrische hat Lepsius das Vorkommen dieses Buchstabens behauptet (das ursprüngliche Zendalphabet, p. 326 flg.). Er stützt sich auf das Vorkommen des Zeichens für l in den Parsenalphabeten und in einigen ostéranischen Eigennamen bei Ptolemaeus und Strabo, wie des Stammes Σαλατάραι, der Stadt Ἁλικόδρα in Baktrien, der Αὐγαλοί und der Stadt Χολβισίνα in Sogdiana, Ταλαβρόκη in Hyrkanien. Für das Altpersische hatte schon Oppert in seiner Erstlingsschrift über das altpersische Lautsystem (p. 15) seine Zweifel erklärt, ob das l nicht diesem Dialekte doch zukomme, wegen der Eigennamen Τάβαλος und Πανθιαλαῖοι (vgl. Herod. 1, 125. 153). In neuerer Zeit hat er sich nun mit grösserer Bestimmtheit für das altpersische l erklärt (Revue de Linguistique 1, 208) und mehrere Namen bei Ktesias, wie Melonta, beigefügt, ferner die Namen der beiden Söhne Hamans, Delphon und Adalia aus dem Buche Esther. Er erinnert endlich an einige als altpersisch von den Alten überlieferte Wörter wie ἀβίλταχα u. s. w. Schwer wiegen ihm auch die vielen neupersischen Wörter mit l, in welchen dieses l dem gleichen indogermanischen Buchstaben entspricht, doch ist bis jetzt keines dieser Wörter im Altéranischen nachweisbar.

Gegenüber diesen zwei verschiedenen Ansichten habe ich (vgl. Kuhn, Beitr. 4, 305, altb. Gr. § 44) einen Mittelweg eingeschlagen: ich glaube nämlich, dass die Eránier zwar ein l hatten, dass ihnen dieses

aber nicht so weit zum Bewusstsein gekommen war, um es in der Schrift auszudrücken. Darin beirrt mich nicht, dass Masudi (vgl. Lepsius l. c. p. 338) uns belehrt, die Avestaschrift habe aus 60 Zeichen bestanden und dass wir mithin nicht alle Zeichen dieser Schrift kennen, denn Masudi sagt uns auch ausdrücklich, diese Schrift sei nicht ausschliesslich für die Avestasprache bestimmt gewesen. Besass die Schrift also ein l, so folgt daraus nicht, dass auch die Avestasprache ein solches gehabt haben müsse. Auffallend genug wäre es, wenn dieser Buchstabe wirklich vorhanden war, dass derselbe in den nicht so unbeträchtlichen Ueberresten des Altbaktrischen gar nicht vorkäme, ja sogar in dem Worte bawri für Babylon durch r vertreten würde. Was das Altpersische betrifft, so finden wir dieselbe Erscheinung. Für בבל, Βαβυλών, giebt der altpersische Text bâbiŕ us, für Ἄρβηλα, assyr. Ar-ba-il, finden wir Arbirâ oder Arbairâ, endlich für Λαβύνητος steht im Altpersischen Nabunita. Dass n und r sich in der Aussprache nahe gestanden haben müssen, erweist auch die Vergleichung des Namens Nabukadracara mit hebr. Nebukadnezar und Ναβουδοχονόσορ. Ich vermuthe, dass den alten Persern das l bald wie ein r, bald wie ein n geklungen habe. Diess bestätigt auch das Huzvâresh, wo wir r und n als Vertreter von r, l finden. Zu beachten ist auch, dass das Armenische, obwol es ein l besitzt, das griech. λ nicht durch diesen Buchstaben bezeichnet, sondern durch einen andern, den wir gh zu lesen gelehrt werden.

Den stärksten Einwand indess, den man gegen das Fehlen des l im Altpersischen vorgebracht hat, müssen wir noch erwähnen. In den Inschriften des Darius findet sich nämlich dreimal der sonst nicht vorkommende Buchstabe 𐎾 und dieser ist es, den man aus nicht zu verachtenden Gründen l lesen wollte. Es wird indessen nöthig sein, über dieses Zeichen etwas ausführlicher zu sprechen. Wir finden dasselbe zweimal in dem Namen eines Armeniers, beide Male in der Inschrift von Behistân (3, 78), es ist diess der Name, den wir Haṇdita gelesen haben. Das dritte Mal findet sich dasselbe Zeichen in dem anscheinend babylonischen Namen Dubâṇa an derselben Stelle (3, 78). Wie man sieht, kommt dieser Buchstabe dreimal in derselben Zeile vor, sonst nirgends, es ist daher von Interesse zu wissen, wie es mit dieser Stelle steht. In seinen kritischen Noten

zu der Behistân-Inschrift äussert sich Rawlinson (Jour. R. A. S. 10, LV) wie folgt: I examined the rock with the utmost care, and found that the signs, as far as I could trace them, would admit of arrangement into no other character but 𐎍; an identification at the same time which I should have supposed impossible (for the letter 𐎍 belongs to the Median, and not to the Persian alphabet) had I not met with apparently the same character, in a name immediately following. Certainty is not to be obtained, for in both cases the surface of the rock is slightly injured; but the repetition tends, I think, to a mutual verification. In seinen Bemerkungen über das Alphabet (l. c. 10, 134) liest nun Rawlinson diesen Buchstaben n, weil er in den sakischen Inschriften bestimmt diesen Lautwerth hat, und glaubt, man habe das Zeichen aus dem Alphabete zweiter Gattung herübergenommen, um damit einen Laut auszudrücken, den man im Altpersischen nicht auszudrücken wusste. Dieser Laut könnte eben l gewesen sein. Diese Bemerkungen Rawlinsons haben Oppert in seiner Ausgabe der Achämeniden-Inschriften zu der Vermuthung veranlasst, es möge 𐎍 eine falsche Lesart sein für 𐎼, r; diese Vermuthung ist von Westergaard[1] angenommen worden, unter der Voraussetzung, dass der Name ursprünglich Haldita lautete und l durch r ausgedrückt werden musste. Nach erneuerter Durchsicht der Behistân-Inschrift auf dem Felsen selbst äussert sich Rawlinson (Jour. R. As. Soc. 12, V) über Bh. 3, 78 nur wie folgt: For Nañditahyâ read Hañditahyâ, the initial letter being h and the following character 𐎍, which also occurs in Dubâña. Vielleicht habe ich in meiner Ausgabe dieser Inschriften in der Note zu der Stelle die spätere Aeusserung Rawlinsons etwas zu rasch so verstanden, als sei nun die Lesung des 𐎍 gesichert. Oppert scheint sie indessen ebenso zu verstehen und liest den fraglichen Buchstaben l.

Wie man sieht, bewegt sich die Untersuchung in ziemlich engen Gränzen. Es fragt sich erstlich, ob hier ein eigenes, sonst nicht vorkommendes Zeichen vorliegt oder eine Verstümmelung. Man ist ziemlich einig, dass der fragliche Buchstabe ein l aus-

---

1) Om den anden eller sakiske Art af Akhaemenidernes Kileskrift, p. 116.

drücken sollte, nur darüber, ob ►⋝ dieser Buchstabe selbst oder ein Ersatz für denselben sei, gehen die Meinungen aus einander. Oppert hält fest an der Ansicht, dass ►⋝ das l selbst sein solle, während dagegen Ménant (Revue linguist. 3, 75 flg.), wie auch ich selbst, nur einen Ersatz für l durch n sieht, wie in Nabunita = Λαβύνητος. Nun wird man freilich fragen, warum man denn bei Haldita ein anderes n für l gewählt habe als in Nabunita. Hierauf lässt sich erstlich entgegnen, dass eben wahrscheinlich den Persern der Laut in Haldita anders geklungen haben wird als in Nabunita. Sehr zu beachten ist aber auch der von Ménant angeführte Grund. In éránischen Wörtern pflegt bekanntlich das Altpersische das n vor Consonanten nicht zu schreiben, es wird der Sprachkenntniss des Lesers überlassen, dasselbe zu ergänzen. Bei einem Fremdworte wagte man diess nicht und griff nunmehr zu dem fremden Zeichen, da das gewöhnliche altpersische n sicher als na aufgefasst worden wäre. Am einfachsten wäre freilich die Sache, wenn man annehmen dürfte, es sei an dieser Stelle ein r zu lesen. Wir hätten dann den gewöhnlichen Vertreter des l im Altpersischen vor uns.

d. Palatale und Sibilanten in den arischen Sprachen.

Eine sprachwissenschaftliche Untersuchung.

Ohne Frage gehört die Behandlung der beiden in der Ueberschrift genannten Lautreihen zu den schwierigsten Problemen der éránischen Lautlehre und der vergleichenden Grammatik. Die nahe Berührung derselben in den éránischen Sprachen kann in allen Perioden derselben nicht abgeleugnet werden, aber Fehler der Handschriften und auch tiefer liegende orthographische Schwierigkeiten erschweren die Ermittelung des richtigen Verhältnisses derselben. Wir hoffen desshalb, dass der nachfolgende Beitrag zur endlichen Regelung dieser Frage nicht überflüssig sein werde, auch nach den Arbeiten von Lepsius, Ascoli und Hübschmann, welche noch neuerdings wichtiges Material zum bessern Verständniss unserer Frage geliefert haben [1]).

---

1) Hierzu muss jetzt noch Fick gerechnet werden, der in seinem eben erschienenen Werke: Die ehmalige Spracheinheit der Indogermanen Europas (Göttingen 1873), p. 3 flg., das Verhältniss zwischen ç und k ausführlich behandelt. Die obige Abhandlung ist bereits im verflossenen Jahre geschrieben wor-

Es wird vor Allem nicht unnütz sein, unsere Blicke einmal rückwärts zu lenken auf den Weg, auf dem wir zu unsern heutigen Kenntnissen gekommen sind, es wird dadurch so manche Verschiedenheit der Ansichten erklärt werden. Als Burnouf in der Einleitung zu seinem Commentaire sur le Yaçna zuerst über das altbaktrische Alphabet handelte, da fand er (vgl. Alph. Zend p. LXXXIX—C) für die harten Sibilanten bei seinen Vorgängern vier Zeichen angegeben, von welchen er das eine (sk), als einen Doppellaut bezeichnend, sofort beseitigte. Es blieben ihm also noch drei Laute, die er in lateinischer Umschrift mit ç, s und ch wiedergab und die sich scheinbar ganz gut mit den drei Sibilanten des Sanskrit ç, s und sh vergleichen liessen. Allein von diesen Sibilanten des Sanskrit gehörte der erste zur palatalen, der zweite zur dentalen, der dritte aber zur lingualen Reihe; da nun diese letztere Reihe dem Sanskrit eigenthümlich ist und dem Altbaktrischen ebenso fehlt wie den übrigen indogermanischen Sprachen, so sollte man auch keinen lingualen Zischlaut daselbst erwarten und man musste demnach die drei altbaktrischen Zischlaute auf die palatale und dentale Reihe vertheilen. Diese Aufgabe auszuführen, hatte schon grosse Schwierigkeiten wegen der Schwankungen in den pariser Handschriften, in welchen ç und s, s und sh sehr häufig wechselten, es glaubte Burnouf indessen folgendermassen schliessen zu müssen. Nach seiner Ansicht war das altbaktrische ç das palatale ç des Sanskrit, hatte aber weiter um sich gegriffen als in den indischen Sprachen und war an manchen Stellen eingetreten, wo das Sanskrit dentales s oder andere Buchstaben setzte. So steht altb. çtâ für skr. sthâ, zaçta für hasta, aber auch pereç für skr. pracch, yaçna für skr. yajña. Was nun das dentale s angeht, so wusste Burnouf recht gut, dass in der Regel demselben im Altbaktrischen h entspreche, aber er zeigte (Alph. p. XCVIII. CXIV), dass davon diejenigen dentalen s ausgenommen seien, welche ein i, u, ê vor sich haben. Für diesen Fall nun glaubte Burnouf mit Rask, dass sein dentales s eintrete, von dem er übrigens zugab, dass es von

---

den unter dem Eindrucke der Schriften von Ascoli und Hübschmann; ich habe mich übrigens auch jetzt nicht überzeugen können, dass es nothwendig sei, ein doppeltes k bereits in der Ursprache anzunehmen, und neige mich zur Ansicht J. Schmidts, dass hier eine noch vorarische Entartung des k vorliege.

den Parsen sh gelesen werde, und er wurde noch bestärkt durch Wörter wie tanus, barezis, wofür im Sanskrit tanus, barhis gefunden wurde. Der dritte Laut endlich, den Burnouf durch ch ausdrückte, erscheint zwischen Vocalen, vor Halbvocalen, dann nach kh und f, er ist niemals final und liebt in Gruppen die zweite Stelle einzunehmen. Im Ganzen kam Burnouf zu dem Schlusse (Alph. p. CXVII), dass das Altbaktrische ebenso wie das Sanskrit drei harte Zischlaute unterscheide und dass blos die Handschriften diese Unterscheidung nicht festgehalten haben. Auch die Verbindungen, welche diese Zischlaute mit anderen Consonanten eingingen, haben Burnoufs ernstliche Aufmerksamkeit erregt, über zwei solche Gruppen, çc und çt, hat er ausführliche Abhandlungen veröffentlicht (Not. et Ecl. p. 50 flg., 53 flg.). Was die erste Lautverbindung betrifft, so erkennt Burnouf an, dass man die Verbindung sc neben çc nach den Handschriften als zulässig ansehen müsse, aber er schreibt diess der geringen Entwickelung der altbaktrischen Sandhigesetze zu und wagt schliesslich die Vermuthung, es möge diess eine spätere Verderbniss sein, die Form des ç möge ursprünglich dem s ähnlicher gesehen haben als in der jetzigen Schrift meist der Fall ist, und auf diese Weise zuletzt mit diesem letzteren verschmolzen sein. Für die Gruppen çt und st kommt Burnouf zu dem Ergebnisse, dass çt besonders am Anfange der Wörter seine Stelle habe, dass es aber in der Mitte der Wörter auf den Vocal ankomme, welcher vorhergeht: a et â attirent après eux ç, comme i, u, o, è veulent plus généralement s, quelle que soit la consonne sur laquelle tombe la sifflante (Notes et Ecl. p. LIV). — Ueber die beiden weichen Zischlaute z und zh können wir uns kürzer fassen, Burnouf erkennt ihr nahes Verhältniss zu seinem ç und s vollkommen an, macht aber darauf aufmerksam, dass ihnen im Sanskrit meist h und j gegenüberstehen, womit ihre enge Berührung mit den Palatalen ausgesprochen ist. Eben so wenig bedürfen Burnoufs Untersuchungen über die Palatalen eine eingehendere Besprechung: er weist deren zwei, c und j, nach und diese seine Annahme hat bis jetzt einen Widerspruch nicht erfahren.

Man sieht leicht, dass aus diesen Ermittelungen Burnoufs die Regeln hervorgegangen sind, welche Bopp in seiner vergleichenden Grammatik (§§ 49—52) über die altbaktrischen Sibi-

lauten gegeben hat. Einen wichtigen Zusatz hat jedoch Bopp in § 51 beigefügt, indem er annimmt, dass das s Burnoufs nicht blos durch die vorausgehenden Vocale i, u, ê, ô, sondern auch durch die Consonanten kh und besonders r bedingt werde. An diesen Regeln habe auch ich noch festgehalten zur Zeit, als ich meine Ausgabe des Vendîdâd vorbereitete. Man findet demgemäss dort irista geschrieben von irith, busti von budh; weil dem th, dh ein i, u vorherging, nahm ich mit Burnouf und Bopp an, dass das aus diesen Buchstaben entstandene ç in s verwandelt werden müsse. Es war mir allerdings aufgefallen, dass man in den besten Handschriften sehr häufig çt auch nach i und u fand, ich hielt diess aber für eine spätere Entartung, ähnlich der des sanskritischen ç und sh in s im Pràkrit, wofür die neuern éránischen Dialekte Anhaltspunkte geben. Weiter noch als Burnouf ging ich mit Rücksicht auf die Lautverbindung sc. Auch ich glaubte in den Handschriften Anhaltspunkte zu haben, dass statt sc früher çc geschrieben wurde, nämlich in der Form des ç, welche noch im Huzvâresh nicht selten vorkommt, und da auch die Handschriften oft genug çc bieten, so glaubte ich diese Lautverbindung herstellen zu können. Bei andauernder Beschäftigung mit den alten kopenhagener und londoner Handschriften musste sich indessen meine Ansicht über die altbaktrischen Zischlaute mehrfach modificiren, es konnte mir nicht entgehen, dass die fehlerhaften Vertauschungen, von welchen Burnouf sprach, dort nur sehr selten vorkamen. Schon ziemlich bald ist mir klar geworden, dass Burnoufs Ansicht von dem vorwiegend palatalen Character des ç nicht richtig sein könne, dass ç das dentale s des Sanskrit war, welches sich freilich als solches nur unter dem Schutze eines folgenden Consonanten erhalten habe, und dass vielmehr das palatale ç — welches das Altbaktrische ursprünglich besass — mit dem dentalen verschmolzen sei. Für diess alles gab namentlich das Neupersische unzweideutige Anhaltspunkte. War diess aber der Fall, dann konnte auch Burnoufs s nicht das dentale s sein, sondern war sh zu lesen, wie diess gleichfalls nicht blos durch die Parsentradition, sondern auch durch die alt- wie neuéránischen Dialekte erwiesen wird. Für Burnoufs ch war in Deutschland von jeher sh gelesen worden, der Buchstabe setzte mich einigermassen in Verlegenheit, er schien mir hsh oder auch shh gelesen werden zu müssen. Diess

sind die Ansichten, wie ich sie in Kuhns Beiträgen 2, 8. 20 und 4, 310 flg. und später in meiner altb. Grammatik (§ 46—48) ausgesprochen habe. Wenn ich demungeachtet bis heute die alte Umschreibung Burnoufs nicht geändert habe und die drei Zischlaute nach wie vor durch ç, s und sh ausdrücke, so geschah diess aus rein äusserlichen Rücksichten, von welchen oben schon die Rede gewesen ist. Ich wiederhole also, dass die drei Zeichen ç, s und sh nur dazu dienen sollen, dem Leser die betreffenden altbaktrischen Zeichen ins Gedächtniss zurückzurufen, nicht aber als phonetische Aequivalente.

Auch über die oben genannten Lautverbindungen hat sich meine Ansicht theilweise geändert. Schon durch Westergaards Ausgabe des Yaçna gewann ich die Ueberzeugung, dass ein aus th, dh entstandenes ç nicht in s umzuwandeln sei, auch wenn ihm andere Vocale als a vorhergehen, demgemäss findet man auch in meiner Ausgabe des Yaçna iriçta, uruçta etc. geschrieben. Hinsichtlich des sc gab ich meine frühere Ansicht nur für die Gâthâs auf, da ich mich durch die altpersischen Keilinschriften überzeugt hatte, dass die Verbindung sc alt sein müsse. Die Lautverbindung çc lässt sich allerdings durch erhebliche handschriftliche Zeugnisse stützen, doch würde ich sie jetzt kaum mehr festhalten.

Nach diesen Vorbemerkungen können wir zu unserer Betrachtung der arischen Zischlaute und Palatale fortgehen. Gleich der erste der zu betrachtenden Sanskritlaute ist eigenthümlicher Natur. Es ist diess derselbe Laut, der gewöhnlich durch ç wiedergegeben wird und den man als den palatalen Zischlaut bezeichnet, weil er in den meisten indogermanischen Sprachen nicht durch einen Zischlaut, sondern durch einen Gutturalen ersetzt wird. Es ist bekannt, dass dem skr. çata gr. ἑ-κατον, lat. centum, deutsch hundert entspricht, dem skr. çvan gr. κύων, lat. canis, deutsch Hund, skr. daça gr. δέκα, lat. decem, got. taihun. Das Altbaktrische dagegen, das Littauische und Slavische ersetzen dieses ç durch Zischlaute. Für skr. çata findet sich altb. çata, litt. szimtas, altsl. suto, für çvan, altb. çpan, litt. szun, für daça im Altb. daça, litt. deszimti, altsl. deseti. Es fragt sich nun, wie dieser Buchstabe im Sanskrit ausgesprochen worden sein möge, die Ansichten darüber sind sehr verschieden, man findet die ältern zum grossen Theil gesammelt bei Pott (Wurzel-

wörterb. 3, 68 flg.). M. Müller in seiner Sanskritgrammatik gibt ihm die Aussprache des englischen ss in session, R. v. Raumer (Gesammelte sprachwissenschaftl. Schriften, p. 373) wie ch in sichel, eine Ansicht, welcher auch Schleicher beistimmt. Dem sei nun wie ihm wolle, man wird nicht umhin können anzunehmen, dass schon bei Lebzeiten des Sanskrit der Laut des ç sich immer mehr dem s genähert habe. Wir stützen uns dafür auf folgende Gründe: 1) ç wird in einzelnen Wörtern geradezu für s gesetzt, z. B. çushka, altb. huska, çvaçura, altb. qaçura, ἕκυρος. 2) Das Wort puroḍâç wird so declinirt, als ob es puroḍas lautete: nom. sg. puroḍâh inst. du. puroḍobhyâm. 3) ç wird in den Prâkritdialekten mit s verschmolzen. Auch die Verwandlungen des ç zeigen an, dass sich die Natur des Lautes allmälig änderte. Es geht ç in k über, wenn ein s folgt, z. B. vexyâmi von viç, aber nur in einer beschränkten Anzahl von Wurzeln findet man ç in k umgewandelt, wie dik von diç, dṛik von dṛiç in Uebereinstimmung mit den europäischen Sprachen, wo wir δείκνυμι, δέρκω finden. In weit mehr Wurzeln geht aber ç in ṭ über, so bildet selbst viç im Locativ nicht blos vixu, sondern auch viṭsu. Ich finde in dieser Entartung des ç zu ṭ gleichfalls ein Zeichen, dass ç sich in der Aussprache mehr und mehr dem ts, s näherte. Um es kurz zu sagen, die Verwandtschaft des ç mit den Gutturalen trat immer mehr in den Hintergrund und die Annäherung an die Zischlaute wurde immer grösser. — Ueber das altbaktrische ç und seine Aussprache können wir weit weniger im Zweifel sein: es wurde dasselbe, so lange wir in der Zeit zurückgehen können, wie s ausgesprochen, gleichviel ob sein etymologischer Ursprung auf einen Gutturalen oder einen Dentalen hinwies. So sagt schon Herodot (1, 110) τὴν γὰρ κύνα καλέουσι σπάκα Μῆδοι, so dass also çpâ schon damals mit s gesprochen wurde. Ganz ebenso wird von ihm das altp. Vîstâçpa mit Ὑστάσπης gegeben. Auf dasselbe Resultat leitet das Neupersische, wo wir çag für çpâ, açp für açva finden. Auch bei Lautverwandlungen zeigt sich weder im Altbaktrischen noch im Altpersischen irgendwo eine Spur, dass man sich der Herkunft des ç in mit ç zu schreibenden Wörtern aus einem Gutturalen irgendwie bewusst war, und wir können altb. açpa nur durch Vermittelung von skr. açva, dereç durch Vermittelung von skr. dṛiç mit lat. equus und griech. δέρκω zusammenbringen. Im altp. vith statt

viç sehen wir sogar die dentale Spirans eintreten, die also ähnlich wie englisches th geklungen haben wird.

Viel näher steht der gutturalen Reihe im Sanskrit wie im Altbaktrischen der erste der Palatalen, den wir mit c ausdrücken. Ueber die Aussprache des indischen c besteht unter den Grammatikern ziemliche Einstimmigkeit: man lehrt uns dasselbe aussprechen wie das englische ch in church, im Deutschen wird es nicht selten durch tsch ausgedrückt. Genauere Bestimmung des Lautes sucht Ascoli, auf die Analogie der romanischen Sprachen gestützt, im § 38 seiner Vorlesungen zu geben, die Kritik seiner Aufstellungen müssen wir zunächst den Physiologen überlassen. Wichtig ist aber für uns, dass die Griechen, wie er nachweist, das indische c durch ihr σ ausdrückten, cf. Σανδρόκυπτος zu Candragupta, σάνδανον zu candana, Πράσιοι zu prâcya; wenn nun auch nicht anzunehmen ist, dass c und σ sich vollkommen deckten, so ist es doch immerhin von Wichtigkeit zu wissen, dass die Griechen den harten Palatal ihrem Zischlaute nahestehend betrachteten. Auch die altérânischen Dialekte nehmen bekanntlich an der Eigenthümlichkeit Theil, den Gutturalen k in c zu verwandeln, und dass der Buchstabe im Begriffe ist, weitere Fortschritte zu machen, können wir daraus schliessen, dass an manchen Stellen die Schreibart im Avesta schwankt: man findet noch cikithwâo neben cicithwâo, fraçkemba neben fraçciñbana u. s. w. Bemerkenswerth ist die Vorliebe des Palatalen für den i Laut, für welche sich im Altbaktrischen viele Beispiele vorführen lassen. Was die Aussprache des c betrifft, die wol im Altbaktrischen und Altpersischen nicht sonderlich verschieden war, so haben wir für die des letzteren zwei ziemlich untrügliche Zeugnisse. Es ist Thatsache, dass die babylonischen Uebersetzungen der Achämeniden-Inschriften c mit demselben Zeichen wiedergeben, mit welchem sie altp. s (sh) zu bezeichnen pflegen, wie man sich leicht überzeugt, wenn man die Schreibung der Eigennamen wie Caispis, Ciçikhris, Citratakhma mit den Schreibungen von Hakhâmanisiya, Pisiyâuvâdâ u. s. w. vergleicht. Von den Griechen aber wissen wir, dass sie c mit τ wiederzugeben pflegten, cf. Caispis und Τεΐσπης. Hieraus erhellt also, dass die Griechen die Aussprache des altpersischen c verschieden fanden von der des indischen palatalen c und die Wiedergabe des altpersischen Palatalen erinnert sehr an die Erscheinung im Griechischen, welche

Curtius mit Dentalismus bezeichnet hat (vgl. Ascoli, Vorlesungen, p. 76 flg.). So findet man τέσσαρες = skr. catvâras, τίς = skr. kis, altb. cis, τε = skr. u. altb. ca. Vielleicht darf man diese Entartung des k in t, welche dem Griechischen allein eigenthümlich ist, für den Beginn einer palatalen Entwickelung in dieser Sprache ansehen. Es würde sich dann auch der alte Streit über die Priorität des ττ oder σσ in Verbis wie πράσσω und πράττω dahin entscheiden lassen, dass ursprünglich ττ für κj, σσ dagegen für τj geschrieben wurde und erst später der Unterschied zwischen diesen beiden Lautverbindungen aufhörte. Die Entartung des ursprünglichen τ zu σ, namentlich unter Einfluss eines folgenden ι ist im Griechischen äusserst gewöhnlich, es kann also nicht auffallen, wenn auch dem κ unter ähnlichen Verhältnissen das gleiche Schicksal zu Theil wurde.

Wir wenden uns jetzt zu dem sogenannten lingualen s des Sanskrit, von dem nicht bezweifelt wird, dass es als das englische sh, das deutsche sch zu fassen sei. Es ist bekannt, dass sich das dentale s im Sanskrit in sh verwandelt, wenn ihm andere Vocale als a, â oder wenn ihm ein k, r, l unmittelbar vorhergehen. In anderer Hinsicht wieder berührt sich sh mit ç: so wird es vor einem dentalen s in k verwandelt, vor andern consonantischen Lauten wird sh zu ṭ, ḍ, nur vor den Dentalen bleibt es und verwandelt diese in die entsprechenden Lingualen; letzteres ist natürlich eine sanskritische Eigenthümlichkeit, an welcher die übrigen indogermanischen Sprachen nicht Theil nehmen können. Parallel dem sanskritischen sh müssen wir den Buchstaben im Altérânischen setzen, den wir im Altpersischen und Altbaktrischen gewöhnlich durch s ausdrücken, der aber sh zu lesen ist, wie wir diess schon oben entwickelt haben. Dieser Laut ist — wie wir gleichfalls schon wissen — auch im Altérânischen theilweise eine Entartung aus dem dentalen s, wenn nämlich demselben andere Vocale als a, â vorhergehen. Cf. çtâ, histaiti ganz wie im skr. sthâ, tishṭhati; selbst auf ein weiteres Wort erstreckt sich diese Einwirkung in Zusammensetzungen, cf. rathaestâo von çtâ + ratha. Zu bemerken ist, dass diese letztere Umwandlung des aus dem dentalen s entstandenen h in sh zu eigenthümlichen Schreibungen führt, wie paitis. hê, hus. hańm. çâçta, pairis. qakhta, ratus. mereta u. s. w. (vgl. meine altb. Grammatik § 68), die man als etymologische gelten lassen

kann. Zwischen Vocalen und vor Nasalen und Halbvocalen hat dieses éránische s im Altbaktrischen Beschränkung erfahren durch den Buchstaben, welchen ich gewöhnlich durch sh wiedergebe und über den ich gleich näher sprechen werde. Vor Consonanten behält indess s auch im Altbaktrischen seine Stelle ohne Einbusse. Von einer Umwandlung des s in k ist im Altbaktrischen nicht mehr die Rede, so wenig wie bei dem ç.

Ueber die aspirirte Palatale, die wir durch ch ausdrücken, können wir uns kurz fassen; natürlich wird dieselbe im Skr. wie c mit nachfolgender Aspiration ausgesprochen. Hinsichtlich der etymologischen Geltung steht fest genug, dass ch zumeist eine Entartung des sk ist: châyâ = σκία; chid = σχίζω, scindo; gacch = βάσκω. Im Altbaktrischen und Altpersischen findet sich bekanntlich ein entsprechender Laut nicht vor, dagegen haben wir in dem zuerst genannten Dialekte einen dritten Zischlaut sh, welcher die ganze Symmetrie der Reihe stört und von welchem ich schon in meiner altbaktrischen Grammatik gesagt habe, dass ich ihn am liebsten streichen würde. Indessen, er ist einmal da und alle Erklärer des Alphabetes, ich selbst mit eingeschlossen, haben ihn bis jetzt für einen Zischlaut erklärt, und dass er dies auch wirklich sein soll, dafür sprechen mancherlei Gründe. Darauf deutet schon die Form des Buchstabens hin, welche keine andere ist als die des s mit dem Striche, welcher gewöhnlich die Aspiration bezeichnet. Darauf deutet ferner auch der Gebrauch, denn für altb. gaosha steht im Altp. gausa, neup. gos, aesha wird im Altp. aisa u. s. w. Daneben steht aber nun ein seltener Gebrauch, auf den ich in meiner Grammatik hie und da zu sprechen gekommen bin. So findet sich nach § 152 von aka ein Comparativ ashyô, von takhma kommt der Comparativ tańshyâo. Es scheint mir nunmehr nicht zweifelhaft, dass in diesen Wörtern sh nicht einen Zischlaut, sondern den aspirirten Palatalen vertritt. Sobald man auf diesen Umstand einmal aufmerksam geworden ist, findet man der Beispiele bald mehrere. Man wird dann nicht mehr wie ich Gr. § 124 A. 4. gethan habe, hakhi Freund, mit zwei verschiedenen Themen flectirt ansehen, hakhi ist vielmehr zu hash geworden, indem statt kh der Palatale ch eintrat, hinter welchem i, y elidirt wurde. Demnach steht inst. hasha = hakhya, dat. hashê = hakhyê, gen. plur. hashańm = hakhyańm. Auch die Formen ashi = skr. axi,

dashina = daxiṇa wird man demnach als Formen wie Prâkrit àcchi, dacchiṇa auffassen müssen. Im Altpersischen findet man ebenso, dass s (sh) statt des Palatalen eingetreten ist in siyu gehen, welches man schon längst mit skr. çcyu zusammengestellt hat, identisch ist altb. shu, in welchem nach der im Altbaktrischen nicht seltenen Art y ausgefallen ist. Hiernach möchte ich nun annehmen, dass das altbaktrische sh besser mit ch zu bezeichnen sei, dass es ursprünglich den aspirirten harten Palatal bezeichnete, erst in zweiter Linie aber einen Zischlaut. Klar ist übrigens, dass die Verschiedenheit von ch und sh niemals von den Erâniern bemerkt wurde, dies erhellt daraus, dass auch das Altpersische siyu für chiyu schreibt. Auch im Neupersischen ist der Infinitiv افراشتن afrâshtan neben افراختن afrâkhtan und Aehnliches auf diese Weise zu erklären. Vgl. auch skr. ashṭau, altb. astan und ὀκτώ, asztuni; daxiṇa, altb. dashina, litt. dẹszine; skr. ashṭrâ, altb. astra, litt. asztru.

Eine Abart von sh ist im Altbaktrischen sk (cf. meine altb. Gr. § 45. A. 2). Fragen wir nach der Aussprache dieses sk, so ist auch hier kein Zweifel, dass dasselbe ursprünglich eine Zusammensetzung aus s und k ist, Beweis dafür ist huska, trocken, was sich sowohl im skr. çushka als im neup. خشك khoshk wiederfindet. Gewöhnlicher ist jedoch sk eine Modification des eben erwähnten sh, das sich gewöhnlich auch als Variante daneben findet. So schreiben die Vendîdâd-sâdes beharrlich maskyâka für mashyâka, in den besten Handschriften findet man çaoskyañç neben çaoshyañç, nur selten kommt aber sk vor ohne nachfolgendes y, so in skaṭa, wofür sich aber auch die Variante skyata findet. Auch dieses sk entspricht an einigen Stellen einem Palatalen, am bekanntesten ist skyaothna, das man längst und wol auch richtig mit skr. cyautna verglichen hat. Aber auch in einigen andern Wörtern wird dies anzunehmen sein, nämlich in hisku, hiskva (cf. Vd. 8, 109. 9, 125), trocken, die auf die Wurzel hic zurückgehen und für hichu, hichva stehn müssen.

Das dentale s des Sanskrit erfordert nur eine ganz kurze Bemerkung. Es ist unser gewöhnliches s, findet sich aber im Altbaktrischen als Zischlaut nicht wieder, sondern ist in h verwandelt, ausser in den oben schon namhaft gemachten Fällen, wo es sich unter dem Schutze eines folgenden Consonanten als

ç geschrieben findet oder wenn es sich nach andern Vocalen als a, â in s verwandelt hat.

Gehen wir nun zu den weichen Zischauten über, so müssen wir uns hinfort der Vergleichung des Sanskrit enthalten, weil dasselbe keine weichen Zischlaute besitzt; dagegen hat das Altpersische wenigstens z, das Altbaktrische aber z und zh entwickelt, wodurch diese Reihe vollständig ist. Das Sanskrit hilft sich theils durch Umwandlung der Zischlaute in r, theils auf andere Art, wie wir sehen werden. Der Unterschied zwischen dem Sanskrit und dem Altbaktrischen ist indessen so gross nicht wie es scheinen könnte, denn auch das Sanskrit hat, wie Ascoli in seinen vortrefflichen Vorlesungen (§§ 24. 25) nachgewiesen hat, j wie z gekannt, hat aber beide Laute in ein einziges Zeichen zusammenfallen lassen. Das altbaktrische z ist etymologisch zumeist aus skr. h und j hervorgegangen, was Manchem Veranlassung gegeben hat, z unter die Palatalen zu setzen. Ich kann diese Sitte nicht billigen, denn z ist doch nicht ausschliesslich im Altbaktrischen eine Entwickelung aus Gutturalen und Palatalen, es steht wenigstens einige Male auch für Dentale cf. yêzi = skr. yadi, açperezatâ = skr. spardh, dann tritt es für d ein vor weichen Consonanten cf. pazdayêiti für padh-dayêiti, zarazdâti wol für zarad-dâti, dann ist es auch Erweichung aus ç, welches, wie wir wissen, seiner Aussprache nach das dentale s ist, cf. mâz-drâjahîm für mâs-drâjahîm, aogaz-daçtema für aogaç-daçtema. Das Sanskrit wie das Altbaktrische stimmen darin überein, dass j dem harten c entspricht, aber im Altbaktrischen entspricht auch z consequent dem ç, während im Sanskrit j in einem Theile der Wörter dem ç entspricht. Das Altpersische erfordert einige gesonderte Bemerkungen. Auch dieser Dialekt kennt ein z, wendet es aber nur spärlich an, mit Vorliebe vor andern Consonanten, wie auramazdâ, uvârazmi, vazraka bezeugen (vielleicht ist auch zrañka zu lesen, doch findet sich auch zaurakara, zazâna), sehr gewöhnlich finden wir aber am Anfange und in der Mitte der Wörter d statt z eingetreten in daraya für altb. zaraya oder zraya, yadi für yêzi. Dass dieses so entstandene d, wenigstens in der Mitte der Wörter vor i eine zischende Aussprache gehabt habe, sieht man aus den assyrisch-babylonischen Uebersetzungen der Achämeniden-Inschriften, in welchen di in Artavardiya, Bardiya mit demselben Zeichen wiedergegeben wird wie

ji in Kam̃bujiya. Diese Wiedergabe des z durch d im Altpersischen erinnert uns wieder an den Dentalismus der Griechen und es liegt nahe zu fragen, ob in Wörtern wie δνόφος neben γνόφος, δελφύς neben altb. garewa, gerebus nicht eine ähnliche Erscheinung vorliege.

Der altpersische weiche Palatale muss ausführlicher besprochen werden. Ich habe nach reiflicher Ueberlegung in meiner altpersischen Grammatik zwei Formen dieses Buchstabens gegeben, von welchen der eine vor a, der andere vor i vorkommt. Dass diese Lautbestimmung Widerspruch finden werde, liess sich erwarten, und derselbe ist auch in der That nicht ausgeblieben. Kern (Zeitschr. der d. m. Gesellschaft 23, 213) sagt dagegen: »Der Buchstabe, den Spiegel mit j wiedergiebt, verhält sich zu sh wie eine Media zur Tenuis. In den iranischen Sprachen wird das auslautende sh, z. B. von dush, im Inlaut vor weichen Lauten, ausgenommen vor m im Baktrischen, und auch vor y im Altpersischen gewöhnlich in zh (ausgespr. wie französisches j) verwandelt; z. B. duzhûkhta, duzhdàma. Statt nish-âyam sagte man im Altpers. nizhâyam. Nach Spiegels Schreibweise entspräche j als Media dem s als Tenuis! Wie wir gesehen haben ist die Sache ganz einfach.« Aehnlich wie Kern hatte sich früher schon Oppert geäussert. Ich setze auch dessen Worte her (Inscriptions des Achem. p. 122): »Il ne sera pas superflu de parler ici d'une règle phonétique de l'ancien perse, qui, que je sache, n'a encore été développée nulle part. Il est connu que la sibilante du sanscrit se change quelquefois en r, et que, dans d'autres cas, elle s'élide ou forme une diphthongue avec la voyelle précédente. Par exemple, le as (ah) se change, devant les lettres molles (moyennes et semi-voyelles), en ô, le is et us en ir et en ur; le as (ah) se transforme en esprit rude (visarga) devant les tenues, ou se maintient devant eux; le is et us devient ish et ush. Pour remplacer le as devant les moyennes et semi-voyelles, le perse et le zend emploient a z; pour exprimer is et us devant ces mêmes sons, ils se servent de iź et uź, plus rarement de iz et uz, comme on trouve aussi en sanscrit apratiskuta à côté de apratishkuta. D'après cette règle, le sanscrit nirâyam est changé en nizâyam. Le as, devant les tenues, se transforme en as ou s'élide, le is et le us restent is et us.« Oppert und Kern stimmen demnach überein, den von uns mit j bezeichneten Buchstaben durch zh zu geben. Wir

müssen nun zuerst bemerken, dass für die Verwandlung des s in j oder zh nur das eine Beispiel nijâyam vorliegt, in einem anderen Worte, in welchem man die Umänderung gleichfalls erwarten sollte, in dusiyâra, tritt sie nicht ein. Gegen die Bestimmung des Buchstabens als zh habe ich aber zuvörderst einzuwenden, dass das Altpersische nirgends ein Zeichen für die weiche Spirans entwickelt hat und wir daher kaum erwarten dürfen, dass man es bei den Zischlauten thun werde. Dann fügt sich aber auch die Mehrzahl der mit dem vorgeblich für die Spirans bestimmten Zeichen geschriebenen Wörter am besten zu j, wollte man für jan, jiv, jad, duruj etwa zhan, zhiv etc. schreiben, so würde man das Altpersische in lautlicher Beziehung noch unter das Neupersische herabdrücken. Auch das Wort Kaṁbujiya und die Uebereinstimmung desselben mit skr. Kamboja ist zu beachten. Die Schreibung nijâyam ist freilich merkwürdig, sie zeigt, dass man nicht nizâyam sprach und sich desshalb nach einem andern Aequivalent für den fraglichen Laut umsah. Dass man den weichen Palatalen wählte, kann uns nicht auffallen, nachdem wir oben bereits s als einen Vertreter des harten Palatalen kennen gelernt haben. Vgl. auch draj und drazh, druj und druzh im Altb.

Es bleibt uns nur noch zh zu betrachten übrig und über diesen Buchstaben können wir uns kurz fassen. Eine Spirans des weichen Palatalen kennt weder das Altpersische noch das Altbaktrische, das Sanskrit hat zwar jh, aber, wie Ascoli mit Recht bemerkt hat, der Buchstabe ist fast überflüssig, er findet sich nur in onomatopoetischen Bildungen, von welchen höchstens jhillikâ = Grille ausgenommen werden könnte. Dagegen kennt nun das Sanskrit überhaupt keinen weichen Zischlaut, das Altpersische wenigstens keine Spirans, so dass also nur das altbaktr. zh allein zu betrachten ist. Von allem Anfange an war man einig, dass sich zh zu s ebenso verhalte wie z zu ç. Hinsichtlich seines etymologischen Werthes entspricht zh theils einem ursprünglichen s, sh (r im Sanskrit), wie nis, niz = skr. nis, nir; duzh = skr. dush, dur; yûs, yûzhem = skr. yushme, aber auch sehr häufig einem ursprünglichen Gutturalen oder sanskritischen Palatalen, zwischen Vocalen oder sonst an Stellen, wo Aspiration einzutreten hat, wie azhi = ahi, ἔχις; zhenu, zhnu (neben shnu cf. frashnu = πρόχνυ) = skr. jñu, jânu; zhnâ, Nebenform für zan, wissen,

= jñâ. Gewöhnlich wird angenommen, dass der Buchstabe ähnlich wie französisches j zu sprechen sei.

Anhangsweise müssen wir auch noch den Halbvocal y hieher ziehen. Ich glaube, dass Lepsius ganz recht gethan hat, dem anlautenden y des Altbaktrischen eine palatale Aussprache zu geben, wenigstens theilweise; die Gestalt dieses Buchstabens in der Form, wie er gewöhnlich bei uns gebraucht wird, weist darauf hin, denn er nähert sich sehr dem sk und soll jedenfalls aus einem Zischlaute modificirt sein. Allein dieses Zeichen ist nicht das einzige, es ist für anlautendes y noch ein zweites vorhanden, welches offenbar aus î entstanden ist. Das anlautende y wird demnach in verschiedenen Wörtern verschieden gesprochen worden sein, in manchen Wörtern wie y, in andern ähnlich wie j; darauf weisen auch die neuern Sprachen hin, wenn sie altb. yima in jem verwandeln, aber yazata in yazdân bestehen lassen. Da indessen unsere Handschriften die Gewohnheit haben, für y entweder das eine oder das andere Zeichen zu gebrauchen, so vermögen wir nicht mehr mit Sicherheit zu sagen, in welchen Wörtern y und in welchen j gesprochen wurde, und es dürfte diese Verwirrung sich schwer beseitigen lassen.

Absichtlich haben wir noch nicht die Verbindung der Palatalen und Zischlaute mit anderen Consonanten besprochen, um dieselben mehr im Zusammenhange übersehen zu können. Für die Palatalen liegt die Sache einfach genug: sie werden vor andern Consonanten zu Gutturalen, oder, wie man besser sagt, der Gutturale hat sich unter dem Schutze eines folgenden Consonanten erhalten. Nur darin weichen die altérânischen Sprachen vom Sanskrit ab, dass sie die Gutturalen auch noch aspiriren, cf. altb. Citratakhma von tanc; durukhta von duruj, ebenso im Altb. yukhta, taokhman. Es liegt aber am Tage, dass in Beziehung auf die Zischlaute das Sanskrit für die altérânischen Sprachen nicht massgebend sein kann. Im Altérânischen ist die Reihe der Zischlaute den übrigen Reihen (mit Ausnahme der Palatalen und Halbvocale) ganz gleich: sie zerfällt in eine entsprechende Anzahl harter und weicher Laute. Wenn nun auch das Altérânische die allgemeine Regel der Indogermanen befolgt, dass harte Laute vor weichen weich und umgekehrt die weichen Laute vor harten hart werden müssen, so kann dasselbe doch diese Regel in Ausführung bringen, ohne desswegen in eine an-

dere Classe von Consonanten ausweichen zu müssen, wie diess das Sanskrit, in Ermangelung der weichen Zischlaute, zu thun gezwungen ist. Aber noch eine andere Frage drängt sich hier auf, nämlich, ob das Altérânische beim Zusammentreffen eines Zischlautes mit einem anderen Consonanten den ersteren aspirirt oder nicht? Für Beides sind im Erânischen Anhaltspunkte gegeben. Wird aspirirt, so richtet sich das Altérânische im Betreff seiner Zischlaute nach derselben Analogie, welche für die Gutturalen und Dentalen gilt, wird aber nicht aspirirt, so folgen die Zischlaute der Analogie der Labialen. Als Ausgangspunkt für diese Untersuchung nehmen wir am liebsten das Altpersische, weil die Lautverhältnisse desselben durch keine Abschreiber entstellt, sondern vollkommen gut erhalten sind. Die Zahl der Consonanten, welche im Altpersischen mit Zischlauten zusammenstossen, ist keine sehr grosse und die Zahl der vorhandenen Beispiele eine ziemlich beschränkte. Am häufigsten sind die Verbindungen mit den Consonanten c, t, n und m. Vor c bleibt natürlich der harte Zischlaut hart, während der weiche sich in den harten verwandeln muss, ebenso vor dem Dentalen t. Vor c erhält sich das altpersische s (l. sh), wie man aus Bh. 1, 49 kasciy und Bh. 1, 65 vithibiscâ sieht, wo freilich c ergänzt ist. T wird vor c zu s (sh), dieses s ist natürlich in diesem Falle Stellvertreter des aspirirten Palatalen, so finden wir cisciy für citciy, avasciy für avatciy, diese Wörter stehen also von Verbindungen wie skr. anyacca nicht sehr weit ab. Ein ursprüngliches indogermanisches s, das im Altpersischen zwischen Vocalen gewöhnlich zu h wird, erhält sich vor t in der Form von ç, cf. thaçtanaiy von thah, sprechen, auch das aus einem ursprünglichen Palatalen stammende ç wird nicht unterschieden, wie man aus ufraçta von fraç = skr. pracch, precor sieht Ebenso verwandelt sich auch das aus einem Gutturalen stammende z vor t in ç, cf. râçta, vgl. skr. ṛiju. Dagegen bleibt s bestehen, niyapisam, nipistam von pis = pish, das Herabsinken in ç in neup. navîçam ist also erst später. Ebenso daustar, Freund, neup. doçt, cf. skr. jushṭa. Dagegen verwandelt sich ç vor n im Altp. in s, cf. vasnâ von vaç, altb. vaçna, âsnaiy, in der Nähe altb. âçnè. Vor m bleibt ç in açman, dass auch z blieb, lässt sich aus uzmayâpatiy, uvârazmi schliessen. Etwas anders als im Altpersischen liegt die Sache im Altbaktrischen. Darin stimmt dieser Dialekt

mit dem Altp. überein, dass ç bestehen bleibt, wenn es aus ursprünglichem s entstand, cf. fraçaçti, aiwiçaçta von çağh, aiwyâçta von yâoğh; allein Wurzeln, welche mit einem ursprünglich palatalen ç endigen, behalten es selten, wir wüssten nur dańçtra = skr. daṁshṭrâ zu nennen, von daṅç, beissen, meistens ist ç in s verwandelt: parsta gegenüber dem altp. ufraçta, darsti von dereç, thwarsta von thwereç u. a. m. Für den Uebergang eines palatalen z in ç wüsste ich blos ańçtar, Ketzer, zu nennen, welches von der Wurzel ańz = skr. aṁh zu kommen scheint. Dagegen findet man dista von diz, paiti-daresta von darez, varsta von varez, harsta von harez, râsta von râz, vielleicht auch vastar von vaz. Eigenthümlich ist auch das Verhältniss des ç und z vor n und m. Die sanskritische Regel, dass der Schlusslaut der Wurzel unverändert bleibe vor Suffixen, die mit n oder m anlauten, gilt nicht für das Altbaktrische; vielmehr haben diese Consonanten die Kraft, den vorhergehenden Consonanten zu verhärten, wenn er weich ist. Demnach finden wir vaçna von vaç, çâçna von çağh, açman von aç, vaeçman von viç, aber auch yaçna von yaz, maeçman von miz, bareçman von berez, vareduçma von varedva und zema, was mit altpersischen Formen wie uvârazmis im Widerspruche steht. Die altpersische Sitte ç zu aspiriren, scheint nur theilweise durchgedrungen; wir finden rashnu von raz, bańshnu von bańz, bareshnu von barez. Açan (Nebenform von açman) bildet im gen. ashnô, dagegen kommt von azan, Tag, loc. açni oder açnè, oder es steht, wie man sieht, altb. vaçna dem altp. vasna, altb. âçna dem altp. âsna gegenüber.

Diess ist in Kürze der Thatbestand, wie er in den Denkmalen vorliegt, und es entsteht nun die Frage, wie wir uns die Entstehung dieses Verhältnisses denken sollen? Ist anzunehmen, das Altpersische habe das Ursprüngliche bewahrt und das Altbaktrische sei entartet, oder ist der umgekehrte Fall eingetreten? Die erste Möglichkeit habe ich früher angenommen. Ich glaubte, dass ç vor t immer zu bleiben, z aber sich in ç zu verwandeln habe, ausgenommen wenn dem Laute ein anderer Vocal als a vorhergehe oder der Consonant r. Die Wurzeln, welche mit einem palatalen ç oder z schliessen, entsprechen zumeist diesen Bedingungen, es giebt deren namentlich viele mit r vor dem Endconsonanten und nur wenige sind ausgenommen. Bestärken musste in der Meinung, dass das r die Ursache der Umwandlung in s sei, dass auch ein dentaler

Zischlaut in s überging, wie tarstô von tereç, neup. tarçîda, skr. trasta. Einige Ausnahmen waren allerdings da: nasta, apanasta, yasta, aber bei dem ersten Worte musste nach den Lesarten zweifelhaft bleiben, ob man nicht lieber nista lesen sollte, das zweite Wort zeigte sowol die Schreibung apanaçta als apanaśta, auch liess es sich ebenso auf naç wie auf nash zurückleiten, yasta schloss sich an skr. ishṭa an. Neuerdings hat nun Hübschmann die zweite Erklärung vertheidigt und ich bin geneigt mich ihm anzuschliessen, weil sich dann die Formen wie marsta, harsta etc. genauer an das Sanskrit mṛishṭa, sṛishṭa fügen, das s oder sh ist natürlich in diesen Fällen als ein Vertreter des aspirirten Palatalen anzusehen. Ganz ohne Schwierigkeit ist auch die Hübschmannsche Erklärung nicht. Die Aspirirung des Zischlautes ist zwar im Altérânischen ganz unbedenklich, nicht aber im Sanskrit; dort würde man erwarten, dass ç, j in ṭ oder in s zunächst übergehen würden, wie in avayâḥ, avayobhyâṁ von avayâj. In Wörtern wie mṛishṭa, sṛishṭa etc. wäre die Umwandlung in sh durch den vorhergehenden heterogenen Vocal bedingt und naç etc. nur in eine falsche Analogie hineingezogen worden. Für die Priorität der altpersischen Sitte, das ç vor t zu bewahren, scheint mir zu sprechen, dass das Littauische in solchen Fällen sz setzt, wo im Sanskrit und Altbaktrischen ç bereits in sh oder s umgewandelt worden ist. Vgl. skr. ashṭau, altb. aśta, neup. hast (هشت), aber litt. asztuni; skr. ashṭrâ, altb. astra, litt. asztra. Alles in Allem genommen, scheint es mir wahrscheinlich, dass schon in der vorarischen Zeit die Entartung des k zu ç oder śz erfolgte, daran schloss sich dann vor t im Sanskrit und Altbaktrischen eine weitere theilweise Entartung des ç zu sh, an der auch das Altpersische bis zu einem gewissen Grade theilgenommen haben mag, doch können wir aus Mangel an Material nicht bestimmen, wie weit diess der Fall war. Für diese Ansicht sprechen auch skr. und altb. açru, Thräne, neup. اشک esk (durch Umsetzung von arçu entstanden), litt. aszara; açva litt. aszva; skr. daṁç, altb. dazh = δάκνω beissen, altb. nâç nanscisci, litt. neszu, skr. pracch, praçna, altb. pereç, frashna, litt. praszau.

Kurz können wir uns über s, sh, zh und die Verwandlungen dieser Buchstaben vor andern Consonanten fassen. Vor t bleibt

s und sowol sh wie zh werden in dasselbe verwandelt, cf. tâsta von tash, thraosta von thrush, upaṭbista von ṭbish, çrusta von çrush etc. Eine Form, welche sich mit Sicherheit auf eine mit zh endigende Wurzel zurückführen liesse, kann ich nicht angeben. Vor n, m treffen wir sh und zh: tarshnô von taresh, varshni von veresh (skr. vṛish), cashman, caeshman, zhnâtâ. Eine Frage, die hier aufgeworfen werden muss, ist: ob sich nicht s, sh und zh — wenigstens ausnahmsweise — auch in ç verwandeln können? Es wäre dies ein prâkritartiges Herabsinken des sh in ç, wovon wir wenigstens in den neueren érânischen Sprachen Beispiele haben: z. B. navîçam, ich schreibe, von navistan; doçt, Freund, altp. daustâ; altb. tasta, Tasse wird sowol tast als tâç. Für das Altbaktrische kann diese Frage entstehen bezüglich qâçta, dessen Ableitung von qâsh wir später besprechen wollen. Das altpersische içu nehme ich Anstand hierher zu ziehen. Zwar wird das Wort allgemein mit »Pfeil« übersetzt und demgemäss für das altb. ishu gehalten, einen Beweis für diese Bedeutung hat man nicht, die alten Uebersetzungen, die allein massgebend sein könnten, beweisen sie nicht. Ich möchte jetzt içuvâm dâçyamâ lieber mit »Zügelhalter« übersetzen und skr. abhîçu mit içu vergleichen[1]).

Wenn nicht blos ç und s, sondern auch z und zh vor harten Dentalen zu s werden, so sollte man erwarten, dass auch ç vor weichen Dentalen zu zh werde, wenigstens soweit es ursprünglich palatal ist. Der Schluss ist ganz logisch, damit ist aber nicht gesagt, dass die Sprache ihn machen muss. Die Sprache kann auch inconsequent sein, wenn sie will, und wir, die wir keine wichtigere Aufgabe haben als zu sehen, ob das Eine oder das Andere der Fall war, sind nicht in der Lage, etwas fordern zu dürfen. Nach den wenigen uns vorliegenden Beispielen bezweifle ich vor der Hand, dass die altbaktrische Sprache in diesem Punkte consequent gewesen sei, denn nur um das Alt-

---

1) Das indische h zeigt dieselben Eigenthümlichkeiten wie ç, es wird zumeist in ṭ, in Wörtern, welche mit d beginnen, in k verwandelt. Dass sich gerade bei den mit d anfangenden Wurzeln die ältere Vertretung erhalten hat, wird seinen Grund im Wohllaute haben. Ganz damit übereinstimmend ist es, wenn h vor t mit diesem sich vereinigt und in ḍh übergeht, wobei dann der vorhergehende Vocàl verlängert wird. Auch hier dürfte eine zischende Aussprache des ṭ Lautes anzunehmen sein. Etwas verschieden Ascoli l. c. p. 144 flg.

baktrische handelt es sich, da das Altpersische keine weiche Spirans unterscheidet und mithin z und zh in dem einen z zusammenfallen. Da nun auch im Altbaktrischen die weiche Spirans erst später unterschieden wurde, wie so manche Anzeichen beweisen, so ist es möglich, dass die Orthographie mancher bedeutender Wörter schon früher festgesetzt war und beibehalten wurde. Gegen die Annahme, dass ein palatales ç vor d aspirirt werden müsse, sprechen mir die Wörter mazdâ, nazda, myazda. Ueber diese hochwichtigen Wörter mögen hier einige Bemerkungen stehen. Dabei schliessen wir zunächst mazdâ noch aus, um unten ausführlicher auf diesen Ausdruck zurückzukommen.

Zwischen verschiedenen altbaktrischen Wörtern, die zd enthalten, besteht ein eigenthümliches Verhältniss zu ihren sanskritischen Verwandten, indem diese nämlich e statt az zeigen. Sie sind von Sonne zusammengestellt (Programm der Wismarer Stadtschule 1869, p. 12 flg.):

myazda = miyedha,
nazda, nazdista = neda, nedishṭha,
dazdi = dehi

Dazu kann man noch ein altb. azdi, sei, voraussetzen von ah, sein, wozu dann skr. edhi zu stellen wäre. Jedenfalls behaupten wir diesen Wörtern gegenüber, dass das höhere Alter der Form auf Seite des Altbaktrischen ist: es lässt sich eher der Uebergang von az in e denken, als umgekehrt der von e in az. Ob nun dieses azd durchgängig aus ursprünglichem addh entstanden sei, möchten wir bezweifeln. Zwar die Imperativform dazdi kann sehr gut aus dath-di oder dad-di entstanden sein und im Sanskrit mag auch früher daddhi für dehi gestanden haben. Dagegen nehme ich Anstand, nazda mit skr. naddha zu vergleichen (cf. Hovelaque in der Revue linguist. 3, 174), das Sanskrit zeigt neda, nedishṭha, nicht nedha u. s. w. Die übrigen indogermanischen Sprachen zeugen auch nicht für einen Dental, sondern für einen Gutturalen, wir billigen es daher vollkommen, wenn Fick in seinem indogermanischen Wörterbuche nazda unter die indog. Wurzel nagh stellt und mit lat. nec-tere und germ. nahe vergleicht. Dass myazda mit skr. miyedha sehr nahe verwandt sei, lässt sich nicht gut bezweifeln, aber die Etymologie ist dunkel. Jedenfalls steht fest, dass altb. myazda Mahlzeit bedeutet, das

Wort ist noch erhalten in neup. میزد myazd, convivium; die früher von mir angenommene Bedeutung »Fleisch« ist unrichtig und auch in meinem Commentare (2, 8) bereits zurückgenommen. Sonne (a. a. O. p. 14 flg.) hat sie ausführlich widerlegt. Das Wort miyedha sucht Sonne allerdings mit miyat, part. von mâ, messen, zu vereinigen, woraus dann miyat-dha, miyedha geworden wäre. Ich selbst habe (vgl. m. Commentar zu Vd. 18, 30) mit Rückert an میز mêz, apparatus convivii und an میزبان mêzbân, is qui homines hospitaliter excipit, gedacht, diese Wörter dürften mit μίγνυμι, mischen, verwandt sein und würden auf eine mit einem Gutturalen schliessende Wurzel führen. Dasselbe Resultat erhalten wir, wenn wir etwa an مزه maza (pârsi mîza) gustus, sapor und an die persischen Verben مکیدن makîdan und مزیدن mazîdan, sugere, gustare denken wollen.

Noch ein Wort, ehe wir schliessen, über die auf die Palatalen und Sibilanten folgenden Vocale. Nach c, sh, j und z finden wir häufig den Vocal i, ebenso häufig aber auch die Vocale a und e. Man schreibt vâcim und vâcem, drujim und drujem, irishañtô oder irishiñtō, verezeñti und vereziñti. Es ist diess eine wie ich glaube unbedeutende orthographische Verschiedenheit. Ich halte Schreibarten wie verezeñti, irishañtô für die älteren, sie stehen für verez(y)añti, irish(y)añtô, der Halbvocal wurde als der Palatalen oder dem Sibilanten einverleibt gedacht, während er in irishiñtô, vereziñti den folgenden Vocal gefärbt hat.

Als die Summe der oben geführten Untersuchungen dürfen wir wol bezeichnen, dass nachweislich in den beiden arischen Sprachen die Gränzlinie zwischen Palatalen und Sibilanten keine ganz genaue gewesen ist, dass man namentlich die Palatalen in älterer Zeit vielfach für Zischlaute gehalten hat. Dass auch das Littauische und Slavische an dieser Erscheinung sich betheiligen, wissen wir längst. Nicht ohne Interesse ist es aber, auch in dem Dentalismus der Griechen den Beginn einer palatalen Entwickelung erkannt zu haben.

Beilage I.

Der Wechsel zwischen r und s.

Auffallend kann es auf den ersten Blick erscheinen, dass im Erânischen ein r nicht selten in s übergeht, aber die Thatsache

selbst ist darum nicht unsicher. Es wird auch hier erspriesslich sein, den Gang anzugeben, welchen die Untersuchungen über diese Spracherscheinung bis jetzt genommen haben. Soviel wir wissen, ist Oppert der Erste, welcher die Untersuchung in Anregung gebracht hat. Bei Gelegenheit des Eigennamens Fravartis macht er (Inscriptions des Achem. p. 105) folgende Bemerkungen: Il est connu que la divinité féminine des Fervers se nomme en zend Fravasi. Or, il est connu que l' s zend est très-souvent l'altération d'un rt persan; nous avons déjà rencontré les exemples de aso, en persan arta; de masya, en persan martiya. Puisque le pehlevi פרורט, le pazend farvar, au pluriel farvardîn, le persan فروز, appuient la vraisemblance de l'application de la règle susdite, je n'hésite pas à conclure que nous avons en Fravartis la vraie et ancienne forme pour désigner cette divinité. Diese Ansicht hat vielen Beifall gefunden. So führen Sonne (Wismarer Progr. für 1869, p. 9) und Fr. Müller (Kuhn, Beiträge 5, 383) nicht nur altp. hasiya auf skr. satya, uvâmarsiyus auf skr. svamṛityu zurück, wobei das y eingewirkt haben könnte, der zuletzt genannte Gelehrte erkennt auch ausdrücklich (a. a. O. 5, 382) altb. s als Vertreter von rt an und vervollständigt die von Oppert gegebenen Beispiele mit andern, die meistens schlagend sind. Er vergleicht altb. mesha mit skr. mṛita, mashya mit altp. martiya, peshana, Schlacht mit skr. pṛitanâ, peshu, Brücke, mit altb. perethu, asha mit areta, auch in peshô-tanu sucht er eine Wurzel part, Gewaltthat üben. Neuerlich ist auch Hübschmann (ein zor. Lied, p. 76) den Spuren Müllers gefolgt, er stellt peshôtanus richtig zu peretô-tanus und erklärt auch den altbaktrischen Wurzeln qâsh und bâsh den Krieg, erstere ist schon von Ascoli (Beiträge 5, 85) und Hovelaque (Revue de Linguist. 3, 172) in Zweifel gezogen worden.

Was nun meine Ansicht betrifft, so habe ich den Uebergang von rt in s von je her beanstandet. Gegen Oppert habe ich bemerkt, dass der Eigenname Fravartis ein masc., das altb. fravashi ein fem. sei, beide also nicht ohne Weiteres identisch sein können, dass farvardîn wahrscheinlich auf parvardan zurückgehe, nicht aber der Plur. von fravashi sein könne, endlich dass die Form farvar eine Unform sei, die nicht vorkomme, sondern blos fravas und frohar. Auch Müller gegenüber hatte ich meine eigene Ansicht festgehalten. Die Sache ist, dass ich eben von

einer ganz andern Seite an diese Spracherscheinung herangetreten war und darum ein anderes Resultat erhielt. Es erregte zuerst meine Aufmerksamkeit, dass es im Neupersischen eine ganze Klasse von Zeitwörtern giebt, in welchen r und s wechseln. Mit Bezug auf diese hatte ich früher (Kuhn, Beitr. 2, 479) gesagt: »Ich halte es für das Wahrscheinlichste, dass das s ein der Wurzel zugesetzter Laut sei, der aber im Infinitiv allein übrig blieb, als das schwache r abgefallen war. Entschieden ist diess wenigstens der Fall bei kâstan, säen, wo schon im Avesta das Präs. kârayêmi heisst, wie im Neup. kâram, das part. pass. karsta, neup. kâsta.« Für dieses Verschwinden des r vor s kann allerdings im Neupersischen eine Anzahl von Beispielen angeführt werden, wie mustan aus altb. marez, histan aus harez, post, Rücken, aus parsti u. s. w. Dass dieser Abfall des r bereits im Altb. bisweilen eingetreten sei, konnte man aus kâshayêiti vermuthen, welches für karshayêiti stehen muss; ein ganz sicheres Beispiel ist pâshna für skr. pârshṇi, fairzna, Ferse. Wie neben kârayêiti karsta, so finden wir neben perenê parsta, eine Form ameresheñta existirt wirklich und kann zur Erklärung von Wörtern wie amesha, mesha verwendet werden. Einen ernsthaften Einwurf gegen diese Theorie begründet immer das neup. Ardabihist gegenüber von altb. asha vahista, hier steht ard entschieden für asha. Da aber areta auch im Altb. vorkommt, so nahm ich an, asha und areta seien ziemlich synonym gewesen und das eine Wort sei für das andere gebraucht worden.

Diese meine frühere Ansicht ist, wie ich auch jetzt noch glaube, nicht zu verwerfen. Man wird, auf pâshna und kâshayêiti gestützt, den Ausfall des r vor s und sh zugeben müssen. Auch der Zusatz eines s oder sh nach r wird mit Rücksicht auf karsta und parsta nicht ganz zu verwerfen sein. Dagegen glaube ich jetzt, dass diese Erscheinung nicht die grosse Ausdehnung hatte, die ich ihr früher zuschrieb. Wenn einige Wörter auf diese Weise durch Ausfall eines r zu erklären sind, so folgt daraus noch nicht, dass alle Wörter, welche hier in Betracht kommen können, auf dieselbe Weise erklärt werden müssen. Es lässt sich also sehr wohl denken, dass einige Wörter, die s, sh zeigen, durch Schwächung aus rs entstanden sind, während diese Buchstaben in andern aus rt umgewandelt waren. Zugegeben nun, dass s oder sh für ursprüngliches rt stehe, so lässt sich doch noch immer die

Frage aufwerfen, auf welche Weise dieses s entstanden sei, ob beide Laute in s zusammengeflossen sind oder ob dieser Buchstabe nur einen dieser Laute ersetzt, während der andere abgefallen ist. Das letztere ist nun meine jetzige Ansicht. Ich glaube, dass ich früher zu vorschnell erklärt habe, es könne sich r im Erânischen nicht in s verwandeln, eine ganze Reihe neupersischer Wörter hätte mich aufmerksam machen müssen, dass allerdings s für r steht. So findet man dort gudâstan neben guḍârdan, nigâstan neben nigârîdan, âghâstan neben âghârdan und âghâlîdan. Diese Wörter nun erklären uns die altbaktrischen Wurzeln qâsh und bâsh, die man mit Unrecht bezweifelt hat, es sind wirkliche Wurzeln, wenn auch keine primären. Wir finden die Wurzel bâsh wieder in neup. anbâstan, welches neben anbârdan vorkommt, auch ôbâstan, projicere gehört wol hierher. Das Verbum ôbâstan, sich vollstopfen (praes. ôbâram), ziehe ich zur Wurzel pash (cf. ava pashâṭ Vd. 4, 147 m. A.), die ich für eine Nebenform von par, anfüllen, halte. Ein neupersisches Verbum qâstan giebt es zwar nicht, aber es könnte ein solches neben qârdan und qâlîdan ebenso gut bestehen wie âghâstan neben âghârdan und âghâlîdan. Diese Wörter scheinen mir zu erweisen, dass s blos das r ersetzt, nicht das rt, wie diess auch in vielen andern neupersischen Wörtern der Fall ist wie angâstan, dâstan, guḍastan, gumâstan. Wenn wir also im Altbaktrischen bâshar für baretar, peshô für peretô finden, so ist t abgefallen und diese Formen verhalten sich etwa wie lat. censor zu umbr. censtur.

Wir kommen bei dieser Gelegenheit nochmals auf die Frage zurück, ob s, sh vor t auch in ç übergehen könne, sie wird uns nahe gelegt durch die Formen qâçta und qâçtra, welche ich mit Justi von qâsh abgeleitet habe. Ich würde über die lautlichen Schwierigkeiten mich leichter hinwegsetzen, wenn die Bedeutungen besser passten. Nach der Tradition soll qâçta an den meisten Stellen »gekocht« bedeuten und wir dürfen diess nicht bezweifeln, da diese Erklärung vollkommen passt. Allein qâçta kommt auch Yç. 11, 5 vor und dort soll es so viel wie neup. خواسته qâçta, Vermögen, bedeuten und gewiss ist, dass die Bedeutung »gekocht« an der genannten Stelle nicht passt. Soll man nun einen Bedeutungsübergang annehmen, so müsste dieser etwa so gedacht werden: 1) gekochte Speise, 2) Speise überhaupt, 3) Gut,

Vermögen. Der Uebergang wäre ähnlich wie im lat. pecus und pecunia. Gleichwol halten wir diese Annahme für sehr unsicher. Gewöhnlich pflegt man qâçta und das nahe verwandte qâçtra von qâsh abzuscheiden und auf skr. svâd zurückzuführen, welches im Altbaktrischen zu qâd geworden sein müsste. Für qâçtra hat diess schon Burnouf vorgeschlagen und Hovelaque folgt ihm (Revue ling. 3, 172). Was mir Bedenken erregt ist, dass sich die Wurzel qâd im Altbaktrischen nicht sicher belegen lässt und in solchem Falle bin ich mit der Herübernahme von Sanskritwurzeln sehr bedenklich. Das Erânische kennt allerdings die aus svâd erweiterte Wurzel qañd in qañdrakara, freundlich lächelnd, neup. khandîdan, lachen, arm. khandâm, ich freue mich (vgl. meine Bemerkungen zu Vd. 13, 139 und Revue ling. 3, 117), dazu stimmt aber skr. sundara, schön und gr. ἁνδάνω, aber die Bedeutung des Süssen, Schmackhaften zeigt sich nirgends, es steht im Gegentheil dem svâdu, ἡδύς, suavis, sutis der übrigen indogermanischen Sprachen, im Neup. خوش, qas, gegenüber, was auf einen andern Ausgang der Wurzel als d hinweist, im Altb. ist auch qarezu, superl. qarezista, zu beachten. Man sieht, es ist eben so schwer die Zugehörigkeit von qâçta, qâçtra zu qâsh zu begründen als sie zu verwerfen. Mehr Licht erhalten wir vielleicht, wenn wir von der Bedeutung von qâçta, Vermögen, ausgehen, welches offenbar mit neup. خواستن qâçtan zusammenhängt. Fr. Müller (Beitr. 2, 399) sucht dieses Verbum gleichfalls von qâd = svâd abzuleiten, allein dieser Versuch scheitert an dem Präs. خواهم qâhem, welches uns auf eine altêrânische Wurzelform qâh oder qaġh hinweist. Mehr zusagend ist die Vermuthung von Ascoli (Beitr. 5, 85), welcher skr. çvas, athmen vergleicht, was dann freilich statt svas geschrieben wäre (cf. huska und çushka, qaçura und çvaçura). Die Grundbedeutung wäre »aufwallen«, daraus würde sich sowol kochen, sieden, wie auch wünschen ableiten lassen. Ob man auch das Vd. 7, 93 vorkommende qaçta und aqaçta hierher ziehn soll, wie Justi will, lasse ich unentschieden. Die Tradition übersetzt »gemahlen und ungemahlen«, vielleicht sind diese Wörter anderswo anzuschliessen.

Schliesslich bemerke ich noch, dass sich der Wechsel zwischen r und s auch auf indoskythischen Münzen findet: Huska und Oerki, Kaniska und Kanerki.

Beilage II.

Çpeñtô mainyus — Aġrô mainyus.
Ahurô mazdâo — duzhdâo.

Wir haben oben versprochen, über das Wort mazdâo noch einige besondere Bemerkungen nachzutragen. Die Natur der Sache bringt es mit sich, dass wir bei dieser Gelegenheit eine etwas weitere Umschau halten unter den Namen für die beiden höchsten Principien der Erânier. Der streng ausgebildete Dualismus des Avesta zeigt sich auch im Gegensatze der Namen, dieser Gegensatz kann nun möglicher Weise auch die Etymologie auf die richtigen Spuren leiten. Unter diesen sich entgegengesetzten Namen sind nun die zuerst in der Ueberschrift genannten die durchsichtigsten. Beiden Namen ist das Wort mainyus gemeinsam. Dass dieses Wort von der indogermanischen Wurzel man, denken, abstamme, dass dasselbe lautlich genau mit dem sanskritischen manyus übereinstimme, bedarf ebensowenig des Beweises, als dass die Bedeutung desselben im Erânischen und im Sanskrit verschieden ist. Das Erânische scheint dem Ursprünglichen näher geblieben zu sein, anfangs muss mainyu »Gedanke« bedeutet haben, wie auch aus dem Worte dushmainyu, schlechte Gedanken habend, Feind (np. دشمن) zu ersehen ist. Bald indessen muss das Wort die Bedeutung des nur mit dem Gedanken zu erfassenden, überirdischen Geistes erhalten haben. Neriosengh übersetzt das Wort bald mit adṛiçyamûrtiḥ, mit unsichtbarem Körper, bald mit paralokin, himmlisch. Es wäre für die Kritik des Avesta von grosser Wichtigkeit, wenn sich ermitteln liesse, in welcher Zeit man im Oriente aufhörte, den höchsten Gott als körperliche Person anzuschauen und anfing, ihn als unsichtbaren Geist zu verehren. Dass nicht erst Neriosengh es war, welcher diese Auffassung aufbrachte, dass sie wenigstens die Huzvâresh-Uebersetzung, wahrscheinlich auch schon die Schreiber des Avesta theilten, ersieht man aus Yç. 4, 12, zu welcher Stelle man die Bemerkungen in meinem Commentare vergleichen kann. In den neuern érânischen Sprachen hat sich mainyu in mînô verwandelt und hat die Bedeutung Himmel, wie man namentlich aus Firdosi sehen kann; die Huzvâresh-Uebersetzung hat sich desshalb genöthigt gesehen, ein Adjectivum mînôi zu bilden, um das altbaktrische mainyus auszudrücken.

Wo der Dual mainyû im Avesta vorkommt, da sind die beiden sich entgegengesetzten Principien zu verstehen[1]. — Ueber das Beiwort çpeñta, welches dem guten Geiste beigelegt wird, brauche ich hier nur das Wesentlichste zu erwähnen, da ich bereits anderswo (Kuhn, Beitr. 5, 401) ausführlich über dasselbe gesprochen habe. Es kann nicht zweifelhaft sein, mag man nun die Wurzel çpan selbst oder die traditionelle Uebersetzung von çpeñta berücksichtigen, dass çpeñta zunächst »vermehrend« bedeutet, dass also çpeñtô mainyus heisst: der vermehrende Geist, d. h. wie die Parsen wol richtig erklären, derjenige, welcher aus einer Sache viele Dinge zu machen im Stande ist. Da indess çpeñta von Neriosengh auch mit guru i. e. gravis, oder mit mahattara, sehr gross, übersetzt wird, so kann man annehmen, dass die Grundbedeutung von den Erâniern nicht immer berücksichtigt wurde und in ihren Augen das Wort çpeñta so viel als »heilig« bedeutete. Das Alter dieser Bedeutung wird durch das identische littauische szventas erhärtet.

Durch diese Bemerkungen über den Namen Çpeñtô mainyus ist die Bedeutung des Gegensatzes Ag̃rô mainyus grösstentheils schon gegeben. Wenn Çpentô mainyus der Geist ist, welcher die Dinge vermehrt, so muss Ag̃rô mainyus der Geist sein, welcher die Dinge vermindert oder vernichtet. Damit stimmt denn auch die Tradition. Ag̃rô mainyus wird von Neriosengh (Yç. 27, 2) mit hantâ adṛiçyamûrtiḥ übersetzt, ebenso wird ag̃ra, wo es allein vorkommt, stets mit hantâ gegeben (Yç. 42, 15. 43, 12. 44, 2), nur an einer Stelle (Yç. 47, 10) steht für añgrayà das Wort anyâyinaḥ, aber mit der Erklärung hantâraḥ. In der Huzvâresh-Uebersetzung steht für ag̃rô mainyus gewöhnlich גנאך מינוי ganâk mînôî oder auch גננאך מינוי gannâk mînôî, mit Verdoppelung des n, wie in mehreren Wörtern. Das Pârsi setzt dafür گنّا مینو oder Ganâ mainyô. Ebenso steht an allen Stellen, wo ag̃ra allein vorkommt, in der H. U. ganàk oder gannàk oder auch das daraus verkürzte ganài. Hieraus erhellt, dass ganâk =

---

1) Dass übrigens auch die indische Bedeutung von manyu, Zorn, bis in die indogermanische Zeit zurückgeht, beweist nicht blos gr. μαίνομαι, sondern auch altb. mainis (Yç. 31, 15. 43, 19), welches Sündenstrafe bedeuten soll und wol mit μῆνις zusammenzustellen ist.

hantâ ist und damit uns kein Zweifel darüber bleibe, wird (Yç. 47, 10 c) ganâk durch זתאר i. e. زدار erklärt, was dasselbe wie hantà ist. Demnach kann man ganz sicher behaupten, dass nach der traditionellen Auffassung Ağrô mainyus bedenten soll: der schlagende Geist. So habe denn auch ich denselben erklärt und in meinem Commentare (I, 14) huzv. ganâk, ganâi als part. praes. eines verlornen Verbums gandan gefasst, das ich auf altindog. ghan, schlagen, zurückführte und in neup. آگندن, âgandan, füllen, und اؤگندن, afgandan, werfen, noch erhalten sah. Diese Etymologie hat neuerlich Hübschmann bestimmt für falsch erklärt. Ehe ich mich auf eine weitere Besprechung einlasse, will ich eine Bemerkung machen, die nicht überflüssig sein wird. Wenn meine Etymologie falsch ist, so versteht es sich, dass sie aufgegeben werden muss. Damit ist aber nicht gesagt, dass auch die traditionelle Uebersetzung falsch sei, diese ist viel früher dagewesen als meine Etymologie und durchaus nicht auf diese letztere begründet, sondern umgekehrt, meine Etymologie auf die Tradition. Wenn also meine Etymologie falsch ist, so ersetze man sie durch eine andere, aber durch eine solche, mit welcher der geschichtlich überlieferte Begriff des Wortes bestehen kann. Vor der Hand indess halte ich meine Etymologie nicht nur nicht für widerlegt, sondern nicht einmal für ernstlich angegriffen. Hübschmann sagt blos, ganâk könne nicht von skr. han herkommen, denn dieses heisse im Altb. jan. Damit ist aber Nichts gesagt. Die Wurzel han hat in der 3 pr. pl. praes. ghnanti und im part. praes. ghnant, warum soll das identische jan sein Particip nicht ebenso gebildet haben, um so mehr, da auch im Altb. Formen wie ghnâna und avaghnàṭ, ghna vorkommen? Es steht also nichts im Wege gânâk, ganâi mit altb. jan, neup. زدن in Verbindung zu bringen. Wollte man die Form gannàk als die ursprüngliche ansehen (was ich nicht glaube), so wäre gan-nàk zu theilen, gan müsste einem Substantiv ghana, Schlag, entsprechen, nâk wäre neup. ناك wie in خشمناك. Was die neuern von mir früher beigezogenen Wörter betrifft, so bestehe ich nicht mehr auf افكندن, weil ich nicht gewiss bin, ob afkandan oder afgandan die richtige Schreibung ist. Dagegen scheint mir àgandan mit der Nebenform àghandan (s. Vullers s. v.

bestimmt hierher zu gehören, der Imperativ âgîn beweist, dass das Verbum nach cl. 4. flectirt wurde, mit Rücksicht auf die Bedeutung ist skr. saṁhan zu vergleichen.

Noch bleibt uns das altbaktrische Wort aĝra zu betrachten übrig, welches sich übrigens in den Gâthâs bisweilen auch añgra geschrieben findet. Ich habe aĝra auf die Wurzel aĝh, schlagen, zurückgeführt, neuerdings hat man mit Rücksicht auf die Schreibung añgra an die Wurzel aṁh, beengen, gedacht, so Fick im Wurzelwörterbuch p. 5, 2. Aufl. und Hovelaque, Revue ling. 5, 78. Die Lautverbindungen ĝh und ñg müssen im Altbaktrischen ziemlich ähnlich geklungen haben, darum finden wir sie nicht blos in aĝra, sondern in noch mehr Wörtern wechseln. Welche Schreibart immer die richtige sei, kann nur die Etymologie entscheiden, es zeigt sich nämlich, dass ursprüngliches ñg im Neupersischen ug bleibt, während ursprüngliches ĝh zu h wird. So schreibt man im Altb. aĝusta und añgusta, aber neup. انگشت angust, Finger, Zehe; baĝha und bañga aber neup. بنگ bañg, dagegen wird daĝhus zu ده dih, aĝrô mainyus zu àharman. Demnach dürfte die Ableitung aus aĝh, skr. as werfen, schlagen, vorzuziehen sein.

Wir wenden uns nun zur Betrachtung der beiden noch übrigen Namensformen. Wir finden im Namen der guten Gottheit zuerst das Wort ahura, welches im Namen des bösen Princips nicht wiederkehrt. Dass übrigens die Verbindung des Wortes ahura mit dem Namen mazdâo schon alt sei, sieht man daraus, dass in den Keilinschriften der Name der obersten Gottheit fast durchgängig Auramazdâ lautet, so zwar, dass das Ganze ein einziges Wort bildet, dessen letzter Theil blos declinirt wird. Auch bei Diogenes von Laërte finden wir die Form Ὡρομάσδης, die spätere Form Ὡρομάζης stützt sich ohne Zweifel gleichfalls auf eine érânische Aussprache, denn es kommt dort öfter vor, dass der Bequemlichkeit willen von Doppelconsonanten der zweite nicht ausgesprochen wird. Im Avesta dagegen werden beide Theile des Namens ahurô mazdâo flectirt, ein Gebrauch, der sich im Altpersischen nur ein einziges Mal in einer Inschrift des Xerxes (C, 10) findet. Dass aber das Wort ahura im Avesta nicht einen wesentlichen Bestandtheil des Namens bildet, sieht

man daraus, dass mazdâo auch ohne den Beisatz von ahura für den Namen der Gottheit gebraucht wird, ebenso auch ahura ohne den Beisatz von mazdâo. In der That heisst ahura nichts weiter als Herr und wird auch von menschlichen Herrn gebraucht; wo ahura ohne weiteren Beisatz von der obersten Gottheit gebraucht wird, da heisst es eben der Herr κατ᾽ ἐξοχήν. Wir haben also mit diesem Worte hier weiter nichts zu schaffen und benutzen blos die Gelegenheit, um nochmals recht energisch die Ansicht der Sanskritisten zurückzuweisen, als ob ahura ursprünglich »lebendig« bedeute. Es ist dazu gar kein Anhaltspunkt gegeben; denn wenn asu im Sanskrit Leben bedeutet, so ist bis jetzt auch nicht der geringste Beweis erbracht, dass diese Bedeutung jemals über Indien hinaus gereicht habe. Im Altbaktrischen heisst bekanntlich das identische ahu »Ort« und »Herr«, diese Bedeutungen aus der Bedeutung »Leben« abzuleiten, ist nur dann möglich, wenn man entschlossen ist, die altbaktrischen Wörter um jeden Preis dem Sanskrit zu retten. Gewöhnlich legt man das Hauptgewicht auf die Wurzel, die keine andere als as, ah sein kann. Die abstracte Bedeutung »sein«, so schliesst man, könne doch keinenfalls die ursprüngliche gewesen sein, eine andere concretere müsse ihr vorangegangen sein, als diese wird nun — lediglich dem sanskritischen asu zu lieb — »leben, athmen« angenommen (cf. M. Müller, Lectures 2, 349). Gewiss ist einmal so viel, dass die Wurzel as nirgends in einer indogermanischen Sprache in einer anderen Bedeutung als »sein« vorkommt, weiter dass auch gar Nichts ausser skr. asu für die Bedeutung »leben« spricht, und dieses Wort ist zur Begründung der Bedeutung nicht ausreichend. Viel ansprechender ist die Annahme Potts (Etym. Forschungen 2, 4. 229, 2. Aufl.), dass as in nächstem Zusammenhange mit âs, sitzen, stehen möge. Diess ist um so wahrscheinlicher, als auch âs in den beiden arischen Sprachen gelegentlich als Hülfsverbum gebraucht wird.

Gehen wir nun zu den Wörtern mazdâo, duzhdâo fort. Wir beginnen mit dem letzteren und müssen vor Allem erklären, warum wir diese beiden Wörter zusammenstellen. Sie stehen keineswegs in demselben Verhältnisse zu einander wie çpeñtô mainyus und ağrô mainyus; während mazdâo ein wesentlicher Bestandtheil des Namens ahurô mazdâo ist, haben wir in duzhdâo nur ein hie und

da gelegentlich erscheinendes Beiwort des Ağrô mainyus. Der Grund zur Zusammenstellung liegt erstens in der gleichen Bildung und Flexion. Im Altbaktrischen finden wir die Casus mazdâo, mazdańm, mazdâi, mazdâṭ, mazdào, dadurch ist dargethan, dass das Wort auf eine Wurzel ausgeht, an welche die Flexionsendungen angehängt sind. Ganz ähnlich im Altpersischen, wo die Formen Auramazdà, Auramazdâm und Auramazdàha vorkommen; letzteren Casus (gen.) erkläre ich Auramazdà-h-a(h), so dass ein h zwischen Endung und Stamm eingeschoben wäre, cf. Dârayavahus. Andere theilen Auramazdâh-a(h), wodurch wir auf die Wurzel dah = dağh geführt werden. Ebenso finden wir nom. duzhdâo, acc. duzhdańm oder duzhdem, voc. duzhda. Ein zweiter Grund, mazdào und duzhdào zu verbinden, ist die gleichartige Auffassung durch die Tradition. Duzhdào wird immer durch דושדאנאך oder dushṭajñànin wiedergegeben, mazdâo zwar in der H. U. nur mit אנהומא umschrieben, aber von Neriosengh mit mahâjñànin übersetzt. Treten wir nun dem Worte duzhdào etwas näher, so finden wir, dass vor Allem ein anderes Wort da ist, welches einen noch bessern Gegensatz zu demselben bildet als mazdâo. Dieses ist das in den Gâthàs vorkommende Wort Wort hudào, welches die H. U. mit הודאנאך, Neriosengh mit uttamajñànin übersetzt. Yç. 44, 6 ist von hudâo yôi heñti, dem Weisen (derer), welche sind die Rede, dieser ist nach der Tradition Ahura Mazda, Yç. 50, 10, von duzhdâo yôi heñti, dem Schlechtes wissenden (derer) welche sind, diess ist Ağrô mainyus. Allein Yç. 41, 5 finden wir hudaçtema = הודאנאכתום oder sujñânitama, es dürfte also ein Thema hudàoğh anzunehmen sein, zu dem wir auch hudàobyô, Yç. 34, 13 und hudâoğhô, Yç. 30, 3 ziehen müssen, während das an derselben Stelle vorkommende duzhdàoğhô nach Allem was wir wissen gebildet sein muss wie mazdàoğhô. Wenn wir nun aber duzhdào übersetzen: Schlechtes wissend, wie die Parsen wollen, so werden wir den letzten Theil des Wortes auf eine Wurzel dà zurückleiten müssen, welche »wissen« bedeuten muss. Es fragt sich nun, welche Anhaltspunkte für diese Wurzel wir sonst im Altérânischen haben. Aus dem Altbaktrischen ist hieher zu ziehen: dańm = דאנשנן, Wissen, Vsp. 16, 7, ähnlich gebraucht wie mańm von mâ, Vd. 5, 170. Ferner hudà-nus = הודאנאך oder uttamajñànin, Yç. 31, 16, gen.

hudânaos, Yç. 13, 9 oder hudânâus, Yç. 49, 9. Im Altpersischen gehört hieher: adânâ, er wusste, im Neupersischen dâniçten, wissen (wahrscheinlich Denominativ von dânu) und dânis, Wissen. Trotz dieser Zeugnisse kann man immerhin fragen, ob man eine Wurzel dâ, wissen, annehmen soll. Im Sanskrit bildet jñâ, wissen, im Präsens jânâmi, dasselbe könnte im Altpersischen der Fall gewesen sein, die Imperfectform adânâ würde sehr gut zu skr. ajânât stimmen. Allein dagegen spricht, dass die Abplattung des z zu d nur westérânisch ist, nicht ostérânisch; wir haben aber nicht blos altp. adânâ, sondern auch die altbaktrischen Wörter wie dańm, hudânus auf eine Wurzel dâ zurückzuführen. Da nun auch das Griechische ein Thema ΔΑΩ neben γιγνώσκω anerkennt und Griechisch und Altérânisch auch sonst vielfache Berührungspunkte haben, so wird es am besten sein, auch für das Altérânische die Wurzel dâ anzunehmen. Es hat nicht an Sprachvergleichern gefehlt, welche nicht nur die Wurzel dâ, wissen, ableugnen, sondern auch hudânu zu skr. sudânu stellen und mit »schöne Gaben habend« übersetzen wollten. Ein solches Beginnen kann nicht scharf genug zurückgewiesen werden. Was würde ein klassischer Philologe sagen, wenn man ihm zumuthete, Formen wie δέδαα und δαῆναι zu δίδωμι zu ziehen und mit »geben« zu übersetzen? Ebenso unzulässig ist es im Altbaktrischen. Die Sprachvergleichung kann keine Bedeutungen machen und braucht keine zu machen, thut sie es dennoch, so überschreitet sie ihre Befugnisse und schädigt den historischen Gehalt alter Urkunden. Dass es mit der nahen Verwandtschaft des Altbaktrischen und Sanskrit nicht so weit her ist, dass man dieses Verfahren entschuldigen könnte, liegt jetzt schon am Tage.

Wir kommen nun endlich zu mazdâo. Wenn wir von der Erklärung Neriosenghs (mahâjñânin) ausgehen, so liegt es am nächsten, den letzten Theil des Wortes für identisch mit dem in duzhdâo gefundenen dâo, Wissen, zu halten. Die Silbe maz müsste dann dem indischen mahâ entsprechen und Alles wäre in Ordnung. Die altbaktrischen Wortformen maç und maz, die beide gross bedeuten, bieten sich nun ungesucht zur Composition mit dâo dar. Auf diese Weise ist mazdâo bereits von Burnouf erklärt worden und Sonne, ich selbst und viele Andere

haben sich ihm angeschlossen. Zweifelhaft ist diese Erklärung erst durch die Behauptung geworden, dass ein aus ursprünglichen Gutturalen entstandener Zischlaut vor Consonanten nicht in ç und z, sondern in s und zh überzugehen habe. Wir haben diese Ansicht oben gebilligt, aber bereits wegen des Uebergangs in zh einen Vorbehalt ausgesprochen, einen weiteren wollen wir noch mit Bezug auf das Wort mazdâo selbst hinzufügen. Offenbar ist die Zusammensetzung maz-dâo beträchtlich jüngeren Datums als die Vereinigung von Wörtern wie frayasti, thwarsta u. dgl., sie wird erst aus einer Zeit herrühren, wo ç, z nicht mehr anders denn als Zischlaute gefühlt wurden. Da kann es denn nicht auffallen, wenn man maç-dâo ebenso in mazdâo verwandelte wie aogaçdaçtema in aogazdaçtema, ursprüngliches maz-dâo aber einträchtig bei einander bestehen liess. Ich halte an dieser Erklärung so fest, weil sie mir immer noch die wahrscheinlichste zu sein scheint. Sie erhält eine Art von Bestätigung durch Yç. 40, 1. âhû aṭ paiti adâhû mazdâ ahurâ mazdańmcâ bûiricâ kereshvâ. Ich will die schwierige Stelle nicht nochmals besprechen, über welche ich nichts Neues beizubringen wüsste, ich bemerke blos, dass die Tradition mazdańm durch מכש oder mahattâ übersetzt und dass diese Erklärung durch das daneben stehende bûiri sehr wahrscheinlich wird. Zu vergleichen ist ferner mazdâiti, Vsp. 18, 7, nach der Tradition heisst das Wort Entgegenkommen, ich wäre geneigt es mit neup. مژده muzhda, frohe Botschaft, zu verbinden, ein Wort, das bei der Erklärung von mazdâo nicht ausser Acht gelassen werden darf.

Um uns nicht dem Vorwurfe auszusetzen, als ob wir sonstige passende Erklärungen des Wortes mazdâo von der Hand wiesen, so wollen wir mit einigen Worten noch erwähnen, was sich sonst darbietet. Wollten wir, im Anschluss an die obige Yaçnastelle, mazdâo etwa Grösse, grosse Gabe übersetzen, so würden wir sehr stark von der Tradition abweichen, weder einen passenden Sinn noch sonst einen Vortheil erlangen, denn die lautlichen Schwierigkeiten würden fortbestehen. Diese wären allerdings gehoben, wenn man maz = altb. madh, Wissen, nehmen wollte, also mazdâo Wissensgabe oder auch Wissen gebend. Allein diese Bedeutung scheint mir für den ganzen Charakter des Ahura Mazda viel zu beschränkt. Oft genug hat man mit mazdâo auch

das sanskritische medhas verglichen. Dieses Wort kann nun nicht dem mazdâo entsprechen, eher medhâ, Weisheit, welches sich ähnlich dazu verhalten müsste wie neda zu nazda. Allein wo soll das Wort herkommen? weder maddhâ noch masdhâ führen auf etwas Bestimmtes. Mir ist wahrscheinlich, dass die Inder Recht haben, wenn sie medhâ von midh ableiten, ich sehe in dieser Wurzel eine Schwächung von altbaktr. madh, mâdh, μανθάνω, wissen.

(Fortsetzung folgt im nächsten Hefte.)

II.

Der Einfluss des Semitismus auf das Avesta.

Seitdem ich mich mit dem Avesta beschäftige, hat sich bei mir mehr und mehr die Ueberzeugung festgesetzt, dass zur vollkommenen Erklärung dieses Buches die Ideen nicht ausreichen, welche dasselbe mit seinem östlichen Verwandten in Indien gemeinsam hat, sondern dass wir in gar manchen Dingen auch den Einflüssen Rechnung tragen müssen, welche von Westen her auf Erân einwirkten. Die Natur der Dinge bringt es mit sich, dass wir diese letztere Einwirkung mehr in den Sachen als in der Sprache beobachten können, doch hat sich auch diese meiner Ueberzeugung nach davon nicht ganz frei gehalten und ich finde daher einzelne Spuren des Semitismus sowol in der Grammatik wie auch im Lexikon. Dass diese meine Ansicht nicht sofort allgemeinen Beifall gefunden hat, ist begreiflich genug und ich selbst gebe zu, dass die Anrufung eines fremden Sprachstammes zur Erklärung einer Sprache nur durch die Nothwendigkeit gerechtfertigt wird und dass dabei grosse Vorsicht geboten ist. Wenn wir somit einer leichtfertigen Vergleichung durchaus nicht das Wort reden wollen, so können wir es andrerseits doch nur für eine Beschränktheit ansehen, wollte man eine Vergleichung des Semitismus von vorn herein als unberechtigt abweisen. Ein solches Verfahren würde zu sehr an das Vorgehen der sogenannten Stockphilologie erinnern, als dass wir dasselbe einem einsichtigen Sprachforscher zutrauen möchten.

Die ersten Forscher auf dem Gebiete des Avesta haben sowol die Grammatik als das Lexikon erst schaffen müssen und auch heute noch kommt man zu oft in die Lage, bei der Nachprüfung der Resultate die gleichen Wege zu gehen, als dass es nicht nützlich sein sollte, mit einigen Worten die Grundsätze anzugeben, nach denen man sich bei diesem Verfahren zu richten hat. Vor Allem

muss es festgehalten werden, dass unsere erste Pflicht ist: die Thatsachen zu ermitteln, wie sie waren. Es muss festgestellt werden, wie die Sprache war, und zwar zunächst aus der Sprache selbst, ob ein Wort diese oder jene Bedeutung besessen, welche Bedeutung diese oder jene Form, diese oder jene Construction gehabt hat. Erst wenn der Thatbestand sicher ermittelt ist, kann man sich an die Vergleichung wagen. Man wird natürlich zuerst fragen, wie sich im gleichen Falle die Sprachen derselben Sprachfamilie verhalten, dann wird man auch die Sprachen der übrigen Sprachstämme herbeiziehen können und zwar vorzugsweise die älteren unter ihnen. In welchem Falle wird nun die Annahme einer semitischen Einwirkung gerechtfertigt sein? Es wäre sehr thöricht, wenn wir im Voraus bestimmen wollten, wie diese semitische Einwirkung ausgesehen haben müsse. Wir werden eben auf die semitischen Sprachen zurückgreifen dürfen in allen Fällen, wo es erspriesslich erscheint, also wenn uns die indogermanischen Sprachen im Stiche lassen, während die zu erklärende Spracherscheinung mit dem semitischen Sprachgebrauche oder die Bedeutung eines betreffenden Wortes mit der eines semitischen Wortes in schönem Zusammenhange steht.

Nach diesen Vorbemerkungen können wir unsere Untersuchung anfangen. Ich beginne mit dem Einflusse des Semitismus auf die altbaktrische Grammatik, weil ich diesen für den unerheblichsten halte. Selbst wenn alle die nachfolgenden Fälle sich als unrichtig herausstellten, würden wir, auf das Lexikon und die Mythologie gestützt, die Einwirkung des Semitismus noch immer festhalten können. Es liegt in der Natur der Sache, dass die von uns aufzuzählenden Fälle aus der Syntax entnommen werden müssen.

Es wird bekanntlich als eine bezeichnende Eigenthümlichkeit der indogermanischen Sprachen angesehen, dass dieselben ursprünglich drei Geschlechter unterscheiden: neben Masculinum und Femininum auch ein Neutrum. Auf dieser Stufe pflegen freilich die indogermanischen Sprachen nicht stehen zu bleiben, man findet es nicht selten, dass sie diesen Reichthum zu beseitigen suchen, dann dürfte das Gewöhnlichste sein, dass Masc. und Fem. in ein genus comm. zusammenfallen und das Neutrum für sich bestehen bleibt. Das Erânische hat, um zu seinem Ziele zu gelangen, einen etwas verschiedenen Weg eingeschlagen. Es

giebt im Avesta nur wenig Wörter, die gen. comm. sind, nicht selten sind aber die Beispiele, dass Femininum und Neutrum zusammenfallen. Diess zeigt sich theils syntaktisch, indem man das Femininum mit dem Neutrum verbinden kann wie kaṅmcit paiti vacaǧhaṅm (Vd. 9, 35), kaṅmcit taokhmanaṅm (Vd. 12, 63), naçus daevô-dâtem (Vd. 19, 17), theils aber auch in der Formenlehre, indem Neutra geradezu Femininendungen annehmen können, wie nmânâo (Vd. 5, 122), nmânâhu (Yç. 61, 2) von nmânem, dakhstâbyô (Vd. 13, 60) von dakhstem; zuweilen erhalten die Feminina Neutralendungen wie naçu statt naçus (Vd. 9, 168. 10, 2). Es ist unzweifelhaft, dass diese Formen nicht etwa der Verderbniss der Handschriften ihre Entstehung verdanken, sondern wirklich in der Sprache vorhanden sind, es fragt sich nur, welche Gründe diese Erscheinung hervorgerufen haben. Man hat nun jedenfalls die Grundbedingung für dieselbe in der altbaktrischen Sprache selbst zu suchen, diese wünschte den Unterschied der drei Geschlechter aufzuheben und auf den Standpunkt der heutigen érânischen Sprachen zu gelangen, in welchen blos Lebendiges und Lebloses unterschieden wird. Dass man aber das Femininum lieber an das Neutrum anschloss als an das Masculinum, dazu dürfte die Analogie der semitischen Sprachen mitgewirkt haben. Im Syrischen finden sich die Beispiele häufig, dass das Femininum das indogermanische Neutrum vertritt, namentlich bei Uebersetzungen aus dem Griechischen; der Kürze wegen verweisen wir auf Uhlemanns syrische Grammatik § 70. 3. Dass aber diese Eigenthümlichkeit auch dem weiteren Kreise der semitischen Sprachen angehört, zeigt Ewald, hebr. Gr. § 172. b, womit man noch die Bemerkungen Schraders über das Assyrische (die assyrisch-babylonischen Keilinschriften, p. 217) vergleichen kann.

Noch bezeichnender für das Verhältniss des Altbaktrischen zum Semitischen scheint mir der Gebrauch des Dualis zu sein, den man in meiner altb. Grammatik § 245 flg. dargestellt findet. Seitdem W. v. Humboldt seine klassische Abhandlung über den Dualis veröffentlicht hat, wissen wir, dass die Grundanschauung dieses Numerus nicht auf den Begriff der Zweiheit zurückzuführen ist, sondern dass derselbe das paarweise Existirende zu einer Einheit zusammenfassen will. Von dem griechischen und indischen Dualis unterscheidet sich nun der altbaktrische dadurch, dass in ihm nicht zwei beliebige Personen oder Gegenstände zu einem

Paare zusammengefasst werden können, sondern derselbe nur gefunden wird: an einigen Zahlen, dann an den Gliedern, welche paarweise vorhanden sind, endlich an einigen Dingen, welche zu einem Paare verbunden gedacht wurden, ganz wie im Hebräischen. Auch darin stimmt das Altbaktrische zum Hebräischen, dass der Begriff der Zweiheit, wo er hervorgehoben werden soll, durch Beisetzung des Zahlwortes für zwei noch besonders bezeichnet werden muss (vgl. m. altb. Gr. § 246 und Ewald, hebr. Gr. § 180). Dass das Verbum nach dem Dual gewöhnlich nicht im Dual, sondern im Singular oder Plural stehe, ist von mir altb. Gr. § 321 gezeigt worden. Ganz ebenso im Hebräischen, wo es Job 10, 8 heisst יָדֶיךָ עִצְּבוּנִי deine Hände bedrängen mich, oder Micha 7, 10 עֵינַי תִּרְאֶינָּה meine Augen werden schauen, oder auch 1 Sam. 4, 15 עֵינָיו קָמָה seine Augen starrten. Vgl. Ewald l. c. § 317 a. b. Schrader l. c. p. 225.

Die grosse Aehnlichkeit im Gebrauche des Duals bei den alten Baktriern und den Semiten regt die Frage an, ob sich nicht für den Plural ähnliche Berührungspunkte finden. Ueber die Anschauungen, welche dem semitischen Plural zu Grunde liegen, dürfen wir auf die Untersuchungen verweisen, welche Dietrich in seinen Abhandlungen zur hebräischen Grammatik (Leipzig 1846) angestellt hat. Es wird gezeigt, dass der semitische Plural nicht zur Bezeichnung der Vielheit dienen soll, dass er vielmehr die Vielheit zu einer Einheit höherer Art zusammenfassen will, so dass er mehr Aehnlichkeit mit einem Collectivnomen hat als mit unserem Plural. Aus dieser Anschauung erklären sich manche Eigenthümlichkeiten der semitischen Syntax und wenn wir im Altbaktrischen ähnliche Eigenthümlichkeiten finden, so wird man sie ähnlich erklären müssen. Hier machen wir vor Allem auf die Plurale der Wörter auf a aufmerksam, welche die Mehrzahl aller Plurale bilden dürften. Dass der abgekürzte Plural der Masculina, welcher auf a ausgeht, nichts Anderes sei als die Neutralendung, hat schon Bopp gezeigt (Vergl. Gr. 1, 456, 2. A.). Wenn wir also Plurale finden wie mazdayaçna, so werden wir dieselben ebensowol mit »die Mazdayaçnas« übersetzen können als wie »das Mazdayaçnathum«, und aus dieser Eigenthümlichkeit habe ich mir den Umstand erklärt, dass diese Plurale ebenso mit dem Singular wie mit dem Plural des Verbums construirt werden, mit Verweisung auf Ewald h. Gr. § 317.

Aus den Beispielen dieser Constructionen, welche ich in meiner altb. Gramm. §§ 243. 320 gesammelt habe, wird man übrigens sehen, dass sich dieselben nicht auf Wörter auf a beschränken, und wenn es Vd. 5, 25. 27 heisst: vayô dim baçtem nayêiti vayô dim paçcaeta fraghuhareñti, so wird man übersetzen müssen: das Gevögel führt ihn gebunden fort, die Vögel fressen ihn dann auf, Vd. 6, 61: aetê naçâvô frithyêitica pûyêitica etwa: dieses Leichenthum ist stinkend und faul. Ueberhaupt wird man am besten thun, wenn man solche mit dem Singular construirte Plurale durch Wörter ausdrückt, welche durch Suffixe wie schaft, heit oder thum gebildet sind. Wenn man im Griechischen sagt τὰ θηρία τρέχεται, so hat man allerdings auch dieselbe Erscheinung, aber in viel engeren Gränzen.

Wenden wir uns nun vom Numerus zu den Casus, so finden wir auch dort ähnliche Analogien. Wir heben hier namentlich den Gebrauch des Accusativs hervor, welcher den Zustand ausdrückt und nach meiner Ansicht derselbe ist wie der im Semitischen, namentlich im Arabischen gebräuchliche (cf. Ewald hebr. Gr. § 341. gr. ar. § 552. de Sacy 2, 72). Für den altbaktrischen Zustandsaccusativ habe ich in meiner Grammatik § 255 Beispiele gegeben, weitere würden sich ohne Schwierigkeit beschaffen lassen; man wird sie alle nach der Vorschrift arabischer Grammatiker auflösen können, indem man seiend (كَائِنًا) vor ihnen ergänzt. So Yt. 5, 65: frâyatayaṭ thwakhshemnô avi zaṅm ahuradhâtaṅm .... drûm avañtem airistem, er eilte rüstig zur von Ahura geschaffenen Erde (seiend) gesund, nicht krank, unverwundet. Oder Vd. 6, 54: yaṭ aetê yô mazdayaçna ayañtem vâ taciñtem vâ baremnem vâ ... frajaçaṅn, wenn diese Mazdayaçnas vorwärts eilen (seiend) gehend, laufend, reitend. Und so in allen übrigen Fällen. In engster Beziehung zu der eben besprochenen Construction steht auch der Prädikatsaccusativ nach den Verbis sein, gehen (man vergl. m. altb. Gr. § 256 mit Ewald gr. ar. § 553). Vsp. 2, 18: hô zî açti ahûmca ratûmca heisst nämlich: er existirt (seiend) Herr und Meister, Yt. 13, 17 tâo ughrâhu peshanâhu upaçtaṅm heñti, sie existiren in schrecklichen Schlachten (seiend) Beistand. Ebenso bei den Verbis des Kommens, Vd. 13, 60: narem bôiṭ idha ashavanem iaçeñti, man kommt (seiend) ein reiner Mann. So leicht sich nun

diese Construction aus dem Semitischen erklären lässt, so wenig findet sich Entsprechendes in den indogermanischen Sprachen. Zwar weist Pauli in Kuhns Beiträgen 7, 200 auch in deutschen Volksmundarten diese Construction nach, als Stütze für das Altbaktrische wird man aber dieselbe kaum gebrauchen können. Mit Recht könnte man an Ausdrücke wie skr. corayâm-âsa, corayâm-babhûva denken, allein diese sind zu vereinzelt und lassen sich anders erklären [1]. — Bemerkenswerth scheint mir auch das Vorkommen der Construction, welche die arabischen Grammatiker das absolute Object nennen (مفعول مطلق cf. de Sacy gr. ar. 2, 113) wie avaoiristem avaourvaeçayêiti (Vd. 4, 73) âgereptem âgéurvayêiti (Vd. 4, 58) pairidaezańm pairidaezayańm (Vd. 3, 58) u. a. m. Dieselbe Construction findet sich auch im Assyrischen, vgl. Schrader l. c. p. 298. Ich weiss recht gut, dass man auch im Griechischen πόλεμον πολεμεῖν und Aehnliches sagt, aber auch diese Sprache ist der theilweisen Berührung mit dem Semitischen ausgesetzt gewesen.

Bei der Syntax des Verbums möchte ich vor Allem die Aufmerksamkeit auf den Gebrauch des Imperfectum lenken, welchen ich in § 303 meiner altb. Grammatik besprochen habe. An verschiedenen Stellen bezeichnet das altb. Imperfectum die Fortdauer einer Handlung über die Vergangenheit und Gegenwart hinaus bis in die Zukunft. Wenn es z. B. Vd. 19, 102 heisst: uçehistaṭ

---

1) Diese meine Erklärung des Zustandsaccusativs aus dem Semitischen hat neulich Orterer in seiner eben erschienenen Schrift: Beiträge zur vergleichenden Casuslehre des Zend und Sanskrit (München 1873) p. 15 flg. bestritten. Allein wenn man auch über die Fassung einzelner Stellen anderer Meinung sein kann als ich, so ist es doch nicht gelungen, alle Fälle des Zustandsaccusativs zu beseitigen, derselbe muss als Thatsache nach wie vor bestehen bleiben. Auch habe ich weder in meiner Grammatik noch oben alle Beispiele des Zustandsaccusativs angeführt, die mir bekannt sind, ihre Zahl lässt sich ohne Schwierigkeit vermehren. Das Auskunftsmittel, das Orterer vorschlägt, die Annahme von Textesfehlern und mithin Aenderungen gegen die Handschriften, ist, wie man leicht einsieht, ein höchst bedenkliches. Man wird besser thun, die Thatsachen anzuerkennen, wie sie vorliegen, und nöthigenfalls unsere Theorien zu ändern, statt umgekehrt die Thatsachen nach den gegenwärtigen Theorien umzugestalten. — Bezüglich corayâmâsa etc. bemerke ich noch, dass ich mir diesen im Sanskrit sonst ungewöhnlichen Accusativ (an dem übrigens auch das Altbaktrische Theil nimmt) aus einer früher concreteren Bedeutung der Verba as, bhû erkläre, welche den Accusativ erforderte.

vôhumanô, es pflegt Vohumano aufzustehen, so soll damit gesagt werden, dass dieser Genius immer aufsteht, wenn eine reine Seele im Himmel ankommt, er hat dies früher immer gethan, thut dies noch und wird es thun bis zum Ende der Welt. Ganz so Yç. 23, 2, wo es von den Fravashis heisst: yâo açmanem vîdhârayen, welche den Himmel zu erhalten pflegen, oder Vd. 18, 57: ahmâi âtars âfrînâṭ, ihn pflegt das Feuer zu segnen, es hat dies gethan und thut es immer noch, wenn Jemand Holz zum Feuer legt. Ich kenne diesen Gebrauch des Imperfects nur im Semitischen, cf. Ewald hebr. Gr. § 136. c.

Von etwas anderer Art ist die Verwandtschaft des altbaktrischen Infinitivs mit dem semitischen, aber auch hier erweist sich die Vergleichung der semitischen Sprachen als sehr lehrreich, und zwar nach meiner Ansicht nicht blos für das Altbaktrische, sondern für das Indogermanische überhaupt. Kein Kapitel der Sanskritsyntax hat so viele Beachtung erfahren wie die Lehre vom Infinitiv. Schon im Jahre 1840 behandelte A. Höfer dieses Thema in einer eigenen, heute noch lesenswerthen Schrift, die neueren Arbeiten über denselben Gegenstand von Ludwig (1871) und Wilhelm (1873) zeigen, welch' eine ungeheuere Masse von Material uns in den letzten dreissig Jahren zugewachsen ist. Mit den Ergebnissen der eben genannten Schriften stimme ich übrigens in der Hauptsache überein. Sie bestätigen die schon im Jahre 1816 von Bopp ausgesprochene und später gegen W. von Humboldt festgehaltene Ansicht, dass der Infinitiv der indogermanischen Sprachen der Casus eines Verbalnomens sei, sie zeigen aber auch weiter, dass die altindogermanische Sprache mehrere Verbalnomina im Gebrauch hatte, aus denen man wählen konnte, denn die Infinitive stammen nicht alle von demselben Verbalnomen her, sondern sind mit verschiedenen Suffixen gebildet. Zu einem ähnlichen Ergebnisse gelangen wir, wenn wir den Casus des Infinitivs betrachten; obwol der Gebrauch des Dativs der überwiegendste ist, so finden wir doch daneben auch andere Casus bezeugt, namentlich den Accusativ und Locativ, an mehreren Stellen muss der Infinitiv sogar als Nominativ gefasst werden. Wie wenig fest der Gebrauch eines bestimmten Casus stand, sehen wir daraus, dass sich im Westérânischen Locative auf tanaiy als Infinitive festsetzten, während dagegen im Ostérânischen Dative und andere Casus eines Thema auf ti dafür genommen werden.

Die semitischen Sprachen, das Arabische besonders, haben bekanntlich die Fähigkeit, aus dem dreibuchstabigen Verbalstamme mehrere nomina verbi zu bilden, welche man wol auch als Infinitive bezeichnet hat. Es ist eine Eigenthümlichkeit dieser semitischen Infinitive, dass sie unter Umständen den Casus des Verbums regieren müssen (de Sacy gr. ar. 2, 161 flg. Caspari §§ 404. 410). Ganz dieselbe Eigenthümlichkeit treffen wir auch im Altbaktrischen, auch in dieser Sprache giebt es Verbalnomina, welche den Casus ihres Verbums regieren. So sagt man Vd. 8, 239 aetem âtarem uzdareza, aus diesem Feuer gezogene Bündel. Vd. 9, 146 âthravanem yaozhdathô, die Reinigung des Athrava, andere Beispiele habe ich in meiner altb. Gr. § 250 gegeben. Besonders aber finden wir diesen Gebrauch bei Substantiven auf ti und thi, welche als Infinitive gelten müssen. Der altbaktrische Infinitiv erscheint gleichfalls am häufigsten als Dativ, auf têê endigend, und regiert auch in dieser Form bisweilen den Casus des Verbums, wie aus meiner Gramm. § 314 zu sehen ist. Deutlicher ist dies noch bei andern Casus, wie beim Accusativ, z. B. Vd. 6, 71 paçca naçâvô nizhbereithi paçca âpô para hikhti, nach dem Heraustragen der Leichen, nach dem Aufgiessen des Wassers; daneben freilich auch mit dem Genitiv, wie Vd. 2, 58 paçca vîtakhti vafrahê, nach dem Aufthauen des Schnees. Oft genug kommen diese Infinitive als Nominative vor: Vd. 3, 123 nikañti çpânaçca iriçta naraçca iriçta, das Eingraben todter Hunde und Menschen. Vd. 7, 122 evañtem drâjo zrvânem çairi mashya iriçta nidhâiti, eine lange Zeit hindurch das Niederlegen todter Menschen. Vgl. noch nikañti (Vd. 3, 27. 40), vîkañti (Vd. 3, 43), yaokarsti (Vd. 3, 98), anuçkañti (Vd. 3, 127). Man sieht, dass diese Infinitive als Neutra betrachtet werden. — Ferner sagen uns die arabischen Grammatiker, dass die nomina verbi aufgelöst werden können vermittelst der Partikeln ما und أَن in Verbindung mit dem Verbum finitum (de Sacy gr. ar. 2, 174). Etwas ganz Aehnliches finden wir im Altbaktrischen (vgl. m. altb. Gr. § 296) nach den Verbis des Könnens, wo wir den Infinitiv setzen, wie khshayamna jaçôiṭ, er vermag zu kommen. Auch sonst lassen sich vielfach Stellen, in welchen zwei Verba unverbunden neben einander stehen, im Altérânischen dadurch erklären, dass man das zweite in unseren Infinitiv wendet, z. B. Vd. 5, 155 thrikh-

shaparem upamaṅnayen thrikhshaparem upamaitîm âçtê qareṅti gaṅmca yaomca madhuca, drei Nächte sollen sie warten, drei Nächte ist zu warten, um zu essen Fleisch, Getreide und Wein. Vd. 7, 142 nâuiti hâ aetê yô mashyâka qareṅti framanyèitê, wolan, es mögen die Menschen bedenken um zu essen. Vd. 19, 86. 87 hakhshânê narem ashavanem . . . zaṅm ahuradhâtaṅm nipârayaṅta, soll ich den reinen Mann antreiben . . . die von Ahura geschaffene Erde zu durchschreiten? Aehnlich in den Keil-Inschriften Bh. 2, 88 Citratakhmam agarbâya anaya abiy mâm, er ergriff den Citratakhma, um ihn zu mir zu führen. Es erinnert dieser Sprachgebrauch wieder an eine Regel des Arabischen (cf. Caspari § 523), nach welcher ein verbum finitum ohne weitere Verbindung zu einem anderen gesetzt werden kann, wenn das vorausgehende das vorbereitende, das zweite das vorbereitete ist.

Dass das Neupersische ganz ähnliche Erscheinungen zeigt, wie die altéränischen Sprache, kann nicht auffallen. Ich begnüge mich hier die Aeusserungen eines bewährten Kenners dieser Sprache wiederzugeben. Wir finden bei Barb (der Organismus des persischen Verbums, p. 25) Folgendes: »Sätze wie: »ich höre sprechen, ich fürchte zu fallen, er hiess ihn tödten, er sah ihn kommen« vermag der Perser in seiner Sprache durchaus nicht in dieser synthetischen Weise zu geben; er greift hier zur analytischen Ausdrucksweise, wie میشنوم که حرف میزنند ich höre, dass man spricht, oder میشنوم که کسی حرف میزند ich höre, dass Jemand spricht, میترسم که بیفتم ich fürchte, dass ich falle, فرمود که اورا بکشند er befahl, dass man ihn tödte, دیدم که میآید ich sah, dass er kommt. Auch bei den modalen Constructionen des »wollen und können« giebt der Perser dieser analytischen Ausdrucksweise den Vorzug, namentlich in der gewöhnlichen Umgangssprache, und sagt viel lieber: میخواهم بگویم ich will dass ich sage, میتوانم بگویم ich kann dass ich sage, als میخواهم گفت, میتوانم گفت. Bei jenen des »müssen und sollen« muss er sich sogar derselben bedienen, wenn sie nicht unpersönlich lauten sollen, nämlich باید بگویم ich muss sagen, شاید بگویم ich soll sagen (wörtlich: es liegt ob, dass ich sage, es ziemt sich, dass ich sage), denn باید گفت heisst:

man muss sagen, شاید گفت man soll sagen. — Andrerseits finden wir Constructionen mit dem vollen Infinitiv, wo der sogenannte Infinitivus apocopatus nicht zur Anwendung kommt, wie بنا کرد حرف زدن er begann zu sprechen, باریدن گرفت es fing an zu regnen. In diesen Beispielen erscheint der Infinitiv als ein im Abhängigkeitsverhältnisse des Objectes gesetztes nomen actionis, welches rein substantivische Bedeutung hat, gerade wie in den Fällen, wo er Subject des Satzes ist.« Hinzufügen will ich nur noch, dass auch die unverbunden neben einander gesetzten Verba im Neupersischen ebenso aufgefasst werden können wie im Altbaktrischen. So z. B. Shâhn, p. 1296, 5. v. u. بیایم پرسش کنم بنده‌وار ich komme um zu fragen, wie ein Diener. Oder ibid. p. 1309, 2:

سواری فرستاد نزدیک فور
که اورا بخواند بگوید ز دور

d. i. er sandte einen Reiter an den Fûr, dass er ihn rufe, um ihm von ferne zu sagen. Alles in Allem genommen glaube ich, dass die Vergleichung mit den semitischen Infinitiven nicht blos die altérânischen Infinitive erklären hilft, sondern sogar zum Verständniss des gesammten indogermanischen Infinitivs von eingreifender Wichtigkeit ist.

Diess sind die grammatischen Eigenthümlichkeiten des Altbaktrischen, bei welchen die Frage angemessen sein dürfte, ob sie nicht ihren Ursprung der Einwirkung des Semitismus verdanken. Ich weiss übrigens recht gut, dass sie nicht vollkommen beweisend sind und dass man sie eben so gut als blosse Analogien auffassen kann. Darum wenden wir uns jetzt zu einer andern Classe von Einwirkungen, deren Ursprung weniger zweifelhaft ist, nämlich der Entlehnung von Wörtern. Unmittelbare Entlehnungen aus dem Semitischen finden sich zwar nur wenige, aber doch einige. Hierher ist vor Allem das Wort tanûra zu rechnen, das im Oriente so weit verbreitet ist und auch im A. T. unter der Form תַּנּוּר schon mehrfach vorkommt (z. B. Hos. 7, 4. Ex. 7, 28). Die Etymologie des Wortes ist zwar dunkel, doch scheint sich mir die Annahme Ewalds (hebr. Gr. § 79. d), als sei dasselbe aus תַּנְהוּר zusammengezogen, immer noch am meisten zu empfehlen. Ein weiteres Wort ist naçka, welches gewiss mit

dem aramäischen נוסחא transcriptum und arab. نسخ abschreiben zusammenhängt, im Indogermanischen aber keine Verwandtschaft hat als das angeblich vulgärarmenische nesch, Abtheilung, Ordnung. Auch das altbaktrische açperenô findet sich bekanntlich im semitischen אספרן wieder (cf. Geiger, Zeitschr. der DMG. 21, 466 flg.), doch muss es hier zweifelhaft bleiben, auf welcher Seite die Entlehnung ist, weil die Etymologie bis jetzt dunkel bleibt. Weit grösser ist jedoch die Zahl derjenigen Wörter, in welchen das Semitische zwar nicht auf die Laute, aber doch auf die Bedeutungen eingewirkt hat. Voran stellen wir, wie billig, den Ausdruck zrvan, Zeit. Dass derselbe mit zaurvan, Alter, nahe verwandt sei, ja vielleicht selbst geradezu mit Alter übersetzt werden dürfe, wird kaum bestritten werden. Nun gehen aber die altindogermanischen Wörter, welche die Zeit bezeichnen, keineswegs auf den Begriff des Alters zurück, sondern eher auf den des Gehens oder einen ähnlichen, wie diess die einzelnen Wörter bezeugen, vgl. âyu, αἰών, aevum, aivs und Ableitungen wie ayana, yâre, ὥρα, Janus etc., dann Wörter wie kâla, καιρός, hveila. Wenn Burnouf früher zrvan mit χρόνος verglich, so hatte diess seinen Grund darin, dass er zrvan mit skr. hrasva zusammenstellte, diese Ableitung hat er jedoch (Etudes, p. 197) förmlich zurückgenommen und zrvan richtig mit zaurvan verbunden; dadurch wird die Zusammenstellung mit χρόνος hinfällig; um sie zu halten, müssen wir mit Fick ein indogermanisches ghrvana und eine Wurzel ghar, altern, annehmen, die mir beide sehr problematisch erscheinen. Viel einfacher scheint es mir, wenn man zrvan als den Zeitgott auffasst, den בעל חלדים der Semiten, wie schon längst Schlottmann gezeigt hat (Weber, ind. Studien 1, 378), der Zeitgott wird dann auch zum Namen der Zeit. Schon oft genug habe ich auch Gelegenheit gehabt, auf die altbaktrische Wurzel thwereç aufmerksam zu machen, welche ursprünglich schneiden bedeutet, dann aber auch vom göttlichen Schaffen gebraucht wird. Der Begriff des Schaffens ist überhaupt kein indogermanischer und weist uns zu den Semiten hin; bei diesen finden wir nun auch dieselben Bedeutungsentwickelungen, wie denn auch das hebr. ברא in denselben beiden Bedeutungen vorkommt. Ohne Zweifel ist dieser schon in den Gâthâs gebräuchliche Ausdruck mit Hülfe der Semiten entstanden. Ebenso er-

innert uzdâ, emporheben, was von den Draonas und ähnlichen Darbringungen gebraucht wird, an das hebr. הֵרִים vom Emporheben der Opfergaben. Ein ähnliches Wort ist paititi, dass dieses Rückwärtslaufen bedeute, zeigt uns Yç. 69, 18 deutlich genug, ebenso sicher ist Vd. 18, 135 paititis die Reue, das Part. paitita, bereut, kommt oft genug vor. Wie sollen wir nun die beiden scheinbar so weit auseinanderliegenden Begriffe vereinigen? Offenbar in derselben Weise wie diess auch die Semiten thun, bei welchen שוב oder תוב zurückkehren heisst, zu Gott zurückkehren ist ihnen aber dann die Reue. Die indischen Ausdrücke wie anutâpa, prâyaççitta führen auf ganz andere Ideenverbindungen. — Das altbaktrische zaçta heisst Hand, wie das identische skr. hasta, aber nicht blos dieses, sondern auch Macht, eine Bedeutung, welche dieses Wort nicht blos mit neup. daçt, sondern auch mit dem hebräisch-assyrischen יד theilt (cf. Schrader l. c. p. 194). — Ueber die Endung ghna in hazaǧraghna etc. habe ich in meinem Commentare zu Vd. 7, 137 gesprochen. Man würde am liebsten diese Endung mit »mal« übersetzen und da läge es nahe, dieselbe mit der neup. Endung گان oder auch mit skr. gaṇa zu verbinden. Der Umstand jedoch, dass statt hazaǧraghna auch hazaǧraja in gleicher Bedeutung erscheint, nöthigt uns bei der Ableitung von jan, schlagen, tödten, zu bleiben. Nun heisst aber im Hebr. פעם Stoss, Schlag und wird dann in der Bedeutung »mal« verwendet, ähnlich halten es die Araber mit ضربة. Sollte nun nicht diese Bedeutung aus dem Semitischen ins Altbaktrische übertragen sein? — Zum Schlusse einige Berührungen, die sich mehr auf Sachen beziehen. Zweifelhaft muss bleiben, ob das altb. hara, welches bekanntlich nur für den grossen Berg gebraucht wird, der die ganze Welt umschliesst, ein indogermanisches oder ein semitisches Wort sei. Es liegt nahe genug, hara mit dem semitischen הר zu vergleichen, und es ist längst damit verglichen worden; das Wort könnte mit der Sache von Westen her eingewandert sein; aber man muss bezweifeln, dass dem so sei, weil die benachbarten aramäischen Dialekte gerade dieses הר nicht besitzen, zudem scheint das Wort in dem Namen des persischen Berges Arakadris wieder vorzukommen und lässt sich ungezwungen an gr. ὄρος anschliessen. Etwas anders stellt sich die Sache mit dem Beinamen des Yima: hvaṅthwa. Es ist jetzt kein Zweifel

mehr, dieses Wort bedeutet wie auch die Parsen sagen: mit guter Heerde versehen, unter der Heerde sind aber hier die Menschen zu verstehen, welche Yima um sich gesammelt hatte, die er gleichsam als Hirte weidete oder als Oberherr regierte. Wir haben also hier die bekannte Ansicht von einem Völkerhirten vor uns und es fragt sich, woher die Erânier dieselbe erhalten haben. Von den Indern wohl kaum; zwar führt Kuhn das Wort gopa in dieser Bedeutung an, aber das petersburger Wörterbuch kennt gopa nur als Hirte, Wächter, Beschützer, nicht aber als König, dagegen ist es bei den Semiten eine alte Vorstellung, den König als den Hirten, die Unterthanen als die Geweideten darzustellen (cf. 2 Sam. 5, 2 und für das Assyrische Schrader, Keilinschr. und A. T. p. 291). Man wird mich zwar an das griechische ποιμὴν λαῶν erinnern, darin finde ich aber keinen Beweis, dass diese Vorstellung ursprünglich indogermanisch sei, sie kann den Griechen, so wie manches Andere, recht gut von den Semiten zugekommen sein. — Endlich will ich noch auf einen Umstand aufmerksam machen. Der Bundehesh verlangt, dass man bei Zeitangaben immer zuerst den Tag und dann erst die Nacht zählen solle. Dieses Verlangen steht mit den dualistischen Ansichten der alten Erânier im vollkommenen Einklange und im Yaçna finden wir die Vorschrift auch befolgt, indem die Aufzählung der Tageszeiten im ursprünglichen Texte mit Ushahina, d. i. der frühesten Morgenzeit, beginnt. Dem gegenüber finden wir jedoch, dass der Vendìdâd stets nach Nächten rechnet, was bei einem Erânier auffallend genug ist und die Vermuthung rege macht, es möge diese Anschauung von den Semiten nach Osten gedrungen sein.

Man sieht, die Zahl der Wörter, welche auf eine Berührung mit den Semiten hinweisen, ist im Altbaktrischen nicht sehr gross, was bei dem weiten Raume, der Baktrien vom semitischen Gebiete trennt, nicht auffallen kann, aber diese Berührungen scheinen mir bedeutsam genug. Noch unleugbarer wird der semitische Einfluss, wenn wir aus dem rein sprachlichen Gebiete heraustreten. Wir finden ihn gleich höchst auffällig bei der Schrift, denn das wird Niemand leugnen wollen, dass die westéränische Keilschrift mit den Keilschriftsystemen des Westens und nur mit diesen verwandt sei. Was die Avestaschrift anbelangt, so nimmt man zwar gewöhnlich an, sie sei in Baktrien

in den dortigen Priesterschulen ausgebildet worden, aber meines Wissens hat noch Niemand einen Beweis dafür erbracht, weder für die Entstehung der Avestaschrift in Baktrien, noch auch für die Existenz der baktrischen Priesterschulen. Aber auch wenn wir die Entstehung der Avestaschrift in Baktrien zugeben, so würde man doch nicht umhin können anzunehmen, dass sie sich nach einem semitischen Muster gebildet habe, dafür spricht ihre Richtung von der Rechten zur Linken, sowie die Form der einzelnen Buchstaben. Ebenso unleugbar ist die Einwirkung des Semitismus auf die religiösen Anschauungen des Avesta. Den Zrvan haben wir schon oben genannt und gesehen, dass man denselben schon längst als eine semitische Gottheit erkannt hat (vgl. auch meine Alterthumsk. 2, 9 flg.), ebenso ist es allgemein anerkannt, dass Anâhita eine ursprünglich semitische Gottheit sei, eine abgeblasste Form der babylonischen Mylitta (ibid. 2, 62 flg.). Auch bei vielen andern wird eine semitische Einwirkung nicht zu leugnen sein, am wenigsten bei Ahura-Mazda selbst, dem alleinigen Schöpfer Himmels und der Erde. Es wird niemals gelingen, diese Lehre als eine Consequenz der arischen Mythologie darzustellen, von dieser aus führt keine Brücke zu ihr hinüber; die Idee des Schaffens ist nur eine semitische. Damit steht in engem Zusammenhang die Vollendung der Schöpfung selbst innerhalb sechs Zeitperioden. Keine Frage, das Avesta selbst enthält schon diese Ansicht von der Schöpfung innerhalb dieser sechs Perioden, wie man aus Vsp. 8, 18. Yç. 19, 2 und 16—19 ersieht (vgl. auch Yç. 50, 7), ebenso werden dort die Jahresfeste oft genug erwähnt, die zur Erinnerung an die Schöpfung gefeiert werden. Das dreissigste Kapitel des Yaçna beweist unwiderleglich, dass schon die ältesten Theile des Avesta die Schöpfungsansicht kennen. Ganz in gleicher Weise verhält es sich mit der Eschatologie. Es wäre überflüssig beweisen zu wollen, dass die Lehre von der Auferstehung in allen Theilen des Avesta sich findet, die ältesten mit eingeschlossen, wir verweisen der Kürze wegen wieder auf das eben angeführte dreissigste Kapitel des Yaçna. Wie bei der Schöpfungslehre, so dürfte es auch bei der Auferstehungslehre sehr schwer sein, sich die Entstehung aus indogermanischen Ideen zu erklären, dagegen finden wir bei Ezechiel (der noch vor der Zerstörung Ninives lebte) im 37. Kapitel ganz entschiedene Anklänge an diese Lehre. Ueberhaupt

glaube ich nicht, dass es jemals gelingen wird, den érânischen Dualismus zu verstehen, wenn man ihn nicht in Gemeinsamkeit mit den kosmogonischen und dualistischen Systemen Westasiens studirt. Es ist aber auch gar kein Grund einzusehen, warum man diess nicht thun sollte. Semitische Einwirkungen selbst bis nach Baktrien hin sind nicht etwas von vorn herein Unwahrscheinliches, sondern vielmehr das Natürlichste von der Welt, denn Niemand wird glauben wollen, dass Kulturstaaten wie die von Ninive und Babylon gar keinen Einfluss auf die benachbarten Landstriche geübt haben sollten. Es ist also nicht der mindeste Grund vorhanden, auf dem beschränkten Sanskritstandpunkte zu beharren, wenn die Verhältnisse gebieten, darüber hinaus zu gehen.

Es wird hier am Platze sein, auch mit einigen Worten auf die Verwandtschaft zwischen Genesis und Avesta zurückzukommen, ein Gegenstand, den ich schon mehrfach erörtert habe[1]. Ich muss bekennen, dass ich nicht wenig erstaunt war, diese Verwandtschaft in Zweifel gezogen zu sehen, da ich nichts weniger als der Erste gewesen bin, welcher sie ausgesprochen hat. Vor mir liegt S. T. G. Wahls altes und neues Vorder- und Mittelasien, Leipzig 1795, in diesem Buche ist von der eben berührten Verwandtschaft öfter die Rede und p. 858 not. heisst es endlich: »Quelle der Hieroglyphe. Dass sie ächt chaldäischen Herkommens ist, zeigt ihre grosse Uebereinstimmung mit dem System des Avestaa. Dort Adam und Eva das erste Menschenpaar, des ganzen Menschengeschlechtes Stammältern, anfangs unschuldig, rein, heilig, unsterblich, hernach zum Bösen verleitet und sterbliche Sünder — hier Meschia und Meschiane auch des ganzen Menschengeschlechtes Stammältern, auch anfangs rein und unschuldig, des Himmels unbedingte Erben, nachher aber verführt zum Bösen und Darvands — Soroaster sowol als Mosseh lassen zuerst das Weib und dann den Mann berücken, der Gottheit unfolgsam zu werden . . . . Dort das bedeutende Bild vom Baume des Lebens, hier in gleicher Bedeutung durchs ganze System des Avestaa der Baum des Lebens Hom . . . . Ist also

1) Zuerst ganz kurz in meinem Werke über Erân, p. 274—290, ausführlicher in einer Reihe von Artikeln im Ausland 1868, no. 12 fgg., zuletzt in meiner érânischen Alterthumskunde.

die Quelle der Hieroglyphe chaldäischen Herkommens — vielleicht durch Abraham auf den ersten Geschichtschreiber des ebräischen Volkes herabgekommen — so wird uns dieselbe chaldäische Weisheit auch am sichersten zum Lokal des Gartens, den wir suchen, hinleiten.« Diese Stimme Wahls ist nicht etwa eine vereinzelte; seitdem Anquetils Uebersetzung des Avesta veröffentlicht wurde, hat man auf diese Berührungen zwischen Genesis und Avesta hingewiesen, wir finden sie fast in allen ausführlicheren Commentaren der Genesis besprochen. Aber auch die nicht theologische Forschung hat die Verwandtschaft der beiden Bücher nicht aus dem Auge verloren, Renan ist zweimal auf dieselbe zu sprechen gekommen, einmal in seiner histoire des langues sémitiques, das zweite Mal in dem Anhange zu seinem Buche sur l'origine du language; Windischmann hat in seinen zarathustrischen Studien diese Berührungen ausführlich besprochen, Alles Beweise, dass ich mit meiner Ansicht nicht allein stehe.

Soviel ich aus den kurzen Andeutungen schliessen kann, welche mir zu Gesicht gekommen sind, so ist es nicht der Nachweis, dass schon frühe in den Semitismus éránische Elemente eingedrungen sind, welcher Widerspruch erregt hat. Man kann heutzutage, wenn man von dem Einflusse der Arier spricht, des Guten kaum zu viel thun, und so ist denn auch der Nachweis, dass die jüngere Quellschrift der Genesis (welche gewöhnlich ins 8. Jahrhundert v. Chr. gesetzt wird) éránische Bestandtheile enthalte und mithin damals schon ein éránisches Volk und eine éránische Religion bestand, nicht verworfen worden. Zweifel hat es aber erregt, wenn ich behaupte, dass auch das Avesta semitischen Einfluss erfahren hat und dass dieser Einfluss so alt sein möchte wie der des Eránismus auf den Semitismus. Es ist ganz richtig, dass sich diese Behauptung so unmittelbar nicht beweisen lässt. Wenn man uns fragt, wie alt der semitische Einfluss auf das Avesta sein möge, so lässt sich dafür nicht so ohne Weiteres eine Zahl angeben wie bei der Genesis. Wir können zunächst nur sagen, die Einwirkung des Semitismus auf das Avesta sei so alt als die ältesten éránischen Denkmale, die wir besitzen, denn in diesen zeigt sich diese Einwirkung schon unwiderleglich. Die Keilinschriften der Achämenidenkönige sind aus dem 5. Jahrh. v. Chr., sie sind also um drei Jahrhunderte jünger als die jüngere Quellschrift der Genesis nach unserer obigen Annahme. Der

Schwerpunkt der Frage ruht also in der Altersbestimmung des Avesta, und dieses ist, wenn wir die Vedaphilologen hören, weit älter, es würde dasselbe in seinen ältesten Theilen bis in das 12. Jahrh. v. Chr. zurückgehen. Allein diess ist bis jetzt nichts als eine unerwiesene Behauptung, und die Frage nach dem Alter des Avesta erwartet erst eine eingehendere Prüfung. Es ist natürlich, dass dabei sprachliche Gründe hauptsächlich in Betracht kommen, aber allein können sie die Sache nicht entscheiden. Selbst wenn wir die Behauptung als erwiesen annehmen wollten, dass die altbaktrische Sprache um 1200 v. Chr. gelebt haben müsse, immer bliebe noch die Möglichkeit, dass diese Sprache als gelehrte Sprache auch in einer weit späteren Zeit noch geschrieben werden konnte und dass das Alter der altbaktrischen Sprache und Literatur nicht nothwendiger Weise sich decken mussten. Wir sind aber gar nicht Willens zuzugeben, dass das hohe Alter der Sprache wirklich erwiesen sei, eine nicht einseitige Vergleichung mit den Vedas, sondern eine Untersuchung, welche alle Spracheigenthümlichkeiten berücksichtigt, dürfte ein ganz anderes Resultat geben. Dann ist es aber auch natürlich, dass die sprachliche Untersuchung allein nicht den Ausschlag geben kann, dass auch die hieher gehörenden sachlichen Fragen berücksichtigt werden müssen. Unter diesen Fragen ist nun eine von grosser Wichtigkeit, so dass wir ihr den vielfach gemissbrauchten Namen einer weltgeschichtlichen mit Recht beilegen dürfen. Diese Frage aber ist: W a n n und w o e n t s t a n d z u e r s t d e r D u a l i s m u s? Zu der Beantwortung dieser Frage gedenken wir im Folgenden einen Beitrag zu geben.

III.

Zur Geschichte des Dualismus.

Wenn wir unter Dualismus nur die Thatsache verstehen würden, dass sowol gute wie böse Götter in den verschiedenen Religionen erscheinen, so würden wir hier nicht nöthig haben, besonders von demselben zu sprechen. Es ist dieser Dualismus, welcher aus dem Gegensatze von angenehm und unangenehm, zuträglich und unzuträglich im physischen, oder von gut und böse im moralischen Sinne entspringt, den meisten Religionen gemeinsam, auch ist es nicht zu verwundern, wenn in den roheren Religionen gerade die bösen Geister am meisten hervortreten und die Verehrung derselben überwiegt; man hat eben am meisten Ursache sie zu fürchten und sucht sie darum zu begütigen, während die guten Genien, als unschädlich und harmlos, mehr in den Hintergrund gedrängt werden. Wir beschäftigen uns aber hier in beschränkterem Sinne mit dem Dualismus derjenigen Religionen des Alterthums, welche dem guten Geiste, der Schöpfer und Regierer der Welt ist, ein mit ähnlicher Machtvollkommenheit ausgerüstetes böses Wesen entgegensetzen. Die Zahl dieser Religionen ist nicht sehr gross, in der vorchristlichen Zeit wüssten wir neben den Eräniern nur die Hebräer zu nennen, und wir wollen hier untersuchen, welches dieser beiden Völker diese Lehre zuerst besessen hat, ob sie von dem einen von ihnen dem andern mitgetheilt worden ist oder ob wir den Ursprung noch weiter rückwärts bei einem anderen Volke suchen müssen.

Beginnen wir mit den Hebräern, so ist es gewiss, dass die Lehre von einem Widersacher der Gottheit ihnen nicht von allem Anfange an eigenthümlich ist. Jahveh, der allmächtige Schöpfer und Lenker aller Dinge, kann ebenso gut vernichten als schaffen, nach Gen. 19, 24 ist er es, welcher Feuer und Schwefel über Sodom und Gomorrha regnen lässt, und auch sonst enthält das

A. T. zahlreiche Belege für die strafende Gerechtigkeit Gottes. Doch schon bald finden wir neben ihm dienende Wesen, welche auf sein Geheiss seine Strafgerichte vollziehen; so ist es nach Ex. 12, 23 ein Engel (המשחית), dem Jahveh erlaubt die ägyptische Erstgeburt zu vertilgen, 1 Sam. 16, 14. 18, 10. 19, 9 ist von einem bösen Geiste die Rede, der den Saul peinigt, nicht minder erscheint 1 Reg. 22, 21 ein ganz persönlich gefasster böser Geist, welcher den Ahab bethört. Allein diese bösen Geister kommen von Jahveh, sie sind nicht seine Widersacher, sondern seine Diener. Erst spät tritt unter dem Namen Satan ein solcher persönlicher Widersacher hervor, dessen Geschichte wir übrigens in ihren Umrissen noch verfolgen können. Ursprünglich heisst Satan nichts Anderes als Widersacher. Hören wir darüber Dillmann (zu Ijob 1, 6): »Jeder Mensch, der einem andern hindernd in den Weg tritt, ihm Schwierigkeiten bereitet oder ihn anfeindet, kann sein שטן genannt werden, 1 Sam. 29, 4; 2 Sam. 19, 23; 1 Reg. 5, 18; 11, 14. 23. 25; auch der Engel, der Bileam hindernd in den Weg trat, heisst so Num. 22, 32; speciell führt diese Benennung der Ankläger vor Gericht Ps. 109, 6, wie das Verbum selbst für anklagen gebraucht wird Zach. 3, 1, mag die Anklage begründet oder grundlos sein; wesshalb im Griech. ὁ κατήγωρ Apoc. 12, 10, und mit besonderer Beziehung auf die Grundlosigkeit der Anklagen gewöhnlich ὁ διάβολος entspricht. Als die specielle Bezeichnung eines die Sünden und Mängel der Menschen ausspähenden und sie vor Gott gegen sie geltend machenden Engels kommt das Wort hier (Ijob 1, 6) zum ersten Male vor und darnach Zach. 3, 1, in beiden Stellen aber noch mit dem Artikel und als nom. appell.; erst in der dritten Stelle, 1 Chron. 21, 1, steht sie ohne Artikel und wie ein nom. propr. Und während der Ankläger hier noch unter die übrigen Engel hineingestellt und wesentlich nur das Werkzeug Gottes ist, erscheint er dagegen Zach. 3 für sich, losgetrennt von den andern Engeln und Dinge anstrebend, die nicht in Gottes Plan liegen, und daher von ihm zurückgewiesen, während 1 Chron. 21, 1 aus einem unlebendiger gewordenen Gottesbegriff heraus auf ihn eine Handlung übertragen wird, die in der Parallelstelle 2 Sam. 24, 1 dem zürnenden Gott selbst zukommt, nämlich den David zu einer Gott missfälligen Handlung zu reizen, welche der Anlass zu einer Unglücksverhängung über Israel werden konnte.« So Dillmann

und im Wesentlichen damit übereinstimmend Roskoff in seiner verdienstlichen Geschichte des Teufels (1, 186 flg.). Hiernach ist die Entwicklung der Satansidee bei den Hebräern leicht zu zeichnen. Ursprünglich fand der hebräische Monotheismus kein Arg darin, den allmächtigen Gott ebensowol als Zerstörer wie als Schöpfer zu denken, was er geschaffen hatte, das konnte er auch wieder vernichten, die Menschen selbst konnte er nach Belieben entweder begünstigen oder verfolgen. Später wurde das Geschäft der Strafe untergeordneten Wesen übergeben, die man als Boten und Diener Gottes, ja als seine Kinder auffasste; offenbar hatte es der fortgeschrittene Gottesbegriff nicht mehr angemessen gefunden, Gott selbst als die Ursache des Bösen in der Welt hinzustellen, und trug diese böse Wirksamkeit auf untergeordnete Kräfte über. Es erregte keinen Anstoss, dass auch diese bösen Geister Gottes Kinder waren; wie ein menschlicher Vater konnte ja Gott unter seinen Kindern auch ungerathene haben, er mochte es passend finden, dieselben in einem gewissen Grade gewähren zu lassen; umgekehrt brauchte auch die bösartige Natur dieser Kinder nicht bis zu einer solchen Stufe zu gehen, dass sie sich gegen ihren Vater aufgelehnt hätten, wir sehen sie daher bisweilen an dem väterlichen Hof erscheinen und ihre Huldigung darbringen. Diese fortgeschrittene Ansicht der Hebräer scheint mir ihren Grund in einem ernstlichen Nachdenken über den Ursprung des Uebels zu haben. Dass diese Frage sie sehr beschäftigte, wird allgemein zugegeben, ein deutlicher Beweis dafür ist das Buch Iob, welches sich ganz und gar um diese Frage dreht. Früher hatte man in dem Uebel, welches die Menschen trifft, die Strafe für ihre Missethaten gesehen; aber diese Ansicht erwies sich bei näherem Nachdenken als unhaltbar, es war allzu deutlich, dass auch fromme Menschen von schweren Leiden betroffen werden konnten, ohne dass eine entsprechende Verschuldung nachweisbar war, dass andererseits Gottlose ihr Leben in Freude verbrachten und glücklich beschlossen, ohne irgend eine Strafe zu empfangen. Das Buch Iob kommt daher zu dem Schlusse, dass die Leiden und Unglücksfälle nicht immer als Strafe, sondern zum Theil auch als Läuterungen und Prüfungen zu betrachten seien. Die Erzählung, welche in Gen. 3 von dem Sündenfalle des Menschen gegeben wird, hat man schon längst als einen Versuch angesehen, den

Ursprung des Uebels in der Welt zu erklären. Nach der Genesis ist die Schlange die Urheberin des Uebels, weil sie es ist, welche die Menschen zur Uebertretung des göttlichen Gebotes verleitet. Aber die Schlange ist nach Gen. 3, 1 nur listiger als alle Thiere des Feldes, welche Gott geschaffen hatte, sie ist also ein Geschöpf Gottes und nicht ein von ihm unabhängiger Widersacher; nur in der Stelle 1 Chron. 21, 1 kann man einen solchen sehen, wiewol auch diess nicht unbedingt nothwendig ist. Es erhellt aber hieraus, dass die Lehre vom Satan als dem Widersacher Gottes, wenn sie überhaupt im A. T. vorhanden ist, nur in die späteste Zeit nach dem Exile gesetzt werden kann.

Dieses späte Auftreten des Satan als bestimmte Person bei den Hebräern hat nun schon lange zu der Ansicht veranlasst, es möge die Idee des Satan als eines persönlichen Widersachers des Jahveh aus der érânischen Religion stammen. So sagt Roskoff (l. c. 1, 193): »Handelt es sich aber um die Wahrscheinlichkeit des Zeitpunktes, so spricht allerdings dafür, dass die Hebräer erst seit dem Exil durch die Berührungen mit den persischen Vorstellungen zur weiteren Entwickelung der Satansidee angeregt wurden, indem sie einen ausgebildeten, streng gespannten Dualismus kennen lernten, der aber im hebräischen Bewusstsein unter dem monotheistischen Principe einer Modification unterliegen musste. Den Beweis giebt die hebräische Literatur, wo der Satan in seiner Aehnlichkeit mit dem persischen bösen Principe erst in den nachexilischen Schriften auftritt.« Bei dieser Vergleichung mit den érânischen Ideen legt man meines Erachtens zu viel Gewicht auf die Aehnlichkeit der Schlange mit Aǵrô mainyus. Allerdings heisst es von der letztern im Bundehesh (B. 9, 16), er sei gleichwie eine Schlange vom Himmel unter die Erde gesprungen, auch gehören die Schlangen, wie andere schädliche Thiere, zu den Geschöpfen des Aǵrô mainyus; dass aber dieser vorzugsweise unter dem Bilde einer Schlange vorgestellt worden sei, wüsste ich nicht zu begründen. Wie ich glaube, werden wir uns über den Zusammenhang des hebräischen Satan mit dem érânischen Dualismus etwas vorsichtig ausdrücken müssen. Es ist richtig, dass die Idee des Satan bei den Hebräern keine ursprüngliche ist, es ist richtig, dass sie bei ihnen erst nach dem Exile auftritt; ob aber die Hebräer diese Idee von den Erâniern erhalten haben, wird natürlich von der Voraussetzung abhängen,

dass die Erânier zur Zeit des Exils bereits einen ausgebildeten Dualismus hatten. Wie es mit dieser Annahme steht, wollen wir unten näher untersuchen.

In engster Beziehung mit den beiden Widersachern pflegt in diesen dualistischen Religionen die Lehre von der Auferstehung zu stehen. Sie ist der Zeitpunkt, in welchem der Kampf zwischen den beiden sich entgegenstehenden Principien ausgetragen wird, sie ist besonders wichtig für die Anhänger dieser Principien, weil sich an die Auferstehung Belohnung und Strafe anschliesst. Es ist nun bekannt, dass die Lehre von der Auferstehung im A. T. zwar noch nicht durchgebildet, aber doch auch nicht ganz unbekannt ist. Dabei kümmert uns nicht, dass die Stellen Jes. 26, 19, Ez. 37, 1—14 vielleicht blos bildlich zu verstehen sind, es ist nur die Vorstellung, dass die Todten wieder aufleben können, um die es sich handelt, und sie ist bei den Hebräern gewiss vorhanden gewesen.

Unsere Betrachtung der Zeugnisse des Dualismus bei den Erâniern beginnen wir mit den Nachrichten der Alten über den Gegenstand, welcher uns hier beschäftigt. Die älteste Beschreibung ist die bekannte der persischen Religion bei Herodot (1, 131); in ihr ist von einem Dualismus keine Spur zu finden, und auch nicht einmal gelegentlich nennt er den einen oder anderen der sich entgegen gesetzten Geister. Auch bei Xenophon ist keine Erwähnung des Auramazdâ oder Aǵrô mainyus zu finden, unser ältester Gewährsmann für die Existenz dieser beiden Gottheiten bleibt Aristoteles, cf. Metaphys. 14, 4 Φερεκύδης καὶ ἕτεροί τινες τὸ γεννῆσαν πρῶτον Ἄριστον τιθέασι καὶ οἱ Μάγοι, und besonders Diog. Laert. Prooem. c. 8 Ἀριστοτέλης δ' ἐν τῷ πρώτῳ περὶ φιλοσοφίας καὶ πρεσβυτέρους εἶναι τῶν Αἰγυπτίων καὶ δύο κατ' αὐτοὺς φησὶν εἶναι ἀρχάς, ἀγαθὸν δαίμονα καὶ κακὸν δαίμονα· καὶ τῷ μὲν ὄνομα εἶναι Ζεὺς καὶ Ὠρομάσδης, τῷ δὲ Ἅιδης καὶ Ἀρειμάνιος. Um uns nun ganz genaue Anhaltspunkte über die Bezeugung zu geben, fügt Diogenes noch bei: Φησὶ δὲ τοῦτο καὶ Ἕρμιππος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ Μάγων καὶ Εὔδοξος ἐν τῇ περιόδῳ καὶ Θεόπομπος ἐν τῇ ὀγδόῃ τῶν Φιλιππικῶν, ὃς καὶ ἀναβιώσεσθαι κατὰ τοὺς μάγους φησὶ τοὺς ἀνθρώπους καὶ ἔσεσθαι ἀθανάτους καὶ τὰ ὄντα ταῖς αὐτῶν ἐπικλήσεσι διαμενεῖν. Wir kennen das Zeitalter, in welchem diese Männer lebten, die Blüte des Eudoxos fällt um 368 v. Chr. (Windischmann, Zor. Studien, p. 274), Theopomp ist um 378 geboren (ibid. p. 279), während

Hermippos gegen das Ende des dritten Jahrhunderts zu setzen sein dürfte (ib. p. 289). Es scheint demnach nicht, dass auch Diogenes von Laerte in griechischen Schriften Andeutungen über Oromasdes und Areimanios gefunden hat, die über das Zeitalter Alexanders des Grossen hinaufgingen. Aehnlich verhält es sich mit der Lehre von der Auferstehung. Ein Zeugniss für diese Lehre findet sich bei Herodot (3, 62). Als bei der Nachricht von dem Aufstande des falschen Smerdes bei Kambyses der Verdacht rege wird, es möge sein Bruder Smerdes nicht ermordet worden sein, da entgegnet ihm Prexaspes: »wenn dann die Todten auferstehen, so mach' dich gefasst, dass auch Astyages, der Meder, gegen dich aufstehen wird; wenn's aber ist wie vordem, so wird dir von ihm nichts Neues erspriessen.« Mit dieser Stelle verhält es sich ganz ähnlich wie mit der Erwähnung der Auferstehung im A. T.: sie zeigt, dass man zur Zeit des Kambyses die Lehre kannte, nicht aber, dass man daran geglaubt hat, eher das Gegentheil. Erst von Theopompos wissen wir gewiss, dass er von den Erâniern seiner Zeit behauptete, sie glaubten an die Auferstehung, so nach dem oben angeführten Berichte aus Diogenes von Laerte und wahrscheinlich auch nach der ausführlicheren Erzählung bei Plutarch (de Is. c. 47), die aus Theopompos entnommen sein dürfte. Wir geben nun zu, dass diese Stellen durchaus nicht genügen zum Nachweise, dass die Erânier nicht früher als zur Zeit Alexanders an die beiden Widersacher und die Auferstehung der Todten geglaubt haben; aber es bleibt doch die Thatsache bestehen, dass wir in den griechischen Quellen in früherer Zeit keine Spur von diesen Lehren finden können.

Bei dieser Ungewissheit, in welcher uns die griechischen Berichte lassen, ist es von grösster Bedeutung, was uns die érânischen Quellen selbst berichten. Wir beginnen unsere Umschau mit den Keilinschriften, weil wir für diese Inschriften das Zeitalter mit Bestimmtheit festsetzen können, die Hauptquelle, die grosse Inschrift des Darius, mag etwa in das Jahr 510 v. Chr. fallen, die übrigen sind nicht erheblich früher oder später. Aus diesen Inschriften erfahren wir nun, dass Auramazdâ schon damals ein allgemein verehrter Gott war, der grösste aller Götter, der als der Schöpfer des Himmels und der Erde gedacht wird. Man kann mit ziemlicher Gewissheit annehmen, dass diese letztere Lehre vom Westen her nach Erân eingewandert, nicht aber dort

selbständig gefunden worden ist. Von bösen Wesen werden in diesen Inschriften einige genannt: so die Drujas, von welchen eine Dushiyâra heisst, die haina oder das böse Heer, alles Wesen, die sich auch sonst in alten érânischen Schriften nachweisen lassen. Aber von einem bösen Widersacher des Auramazdâ findet sich in diesen Inschriften keine Spur, es muss also die Frage eine offne bleiben, ob derselbe vorhanden gewesen sei oder nicht. Gestützt auf die Aehnlichkeit der in den Keilinschriften wirklich erwähnten religiösen Anschauungen mit den Lehren des Avesta, kann man annehmen, es sei eben zufällig Ağrô mainyus nicht erwähnt worden, weil keine Veranlassung dazu da war, wie ja diese Inschriften sich eigentlich nicht mit religiösen Fragen beschäftigen. Diess ist die Ansicht Windischmanns, dem auch ich gefolgt bin. Diese Ansicht kann sich auch auf die Erwähnung der Auferstehung bei Herodot berufen (s. o.), denn es ist höchst wahrscheinlich, dass die alten Perser auch einen guten und bösen Gott annahmen, wenn sie an die Auferstehung glaubten. Dieser Ansicht steht aber eine andere entgegen, welche neuerlich von Kossowicz ausgesprochen worden ist, nach ihr wäre diese Auslassung keineswegs zufällig, der böse Geist wäre nicht genannt, weil die Perser damals noch nicht an ihn glaubten. Demnach müsste damals Auramazdâ, dem hebräischen Jahveh ähnlich, als der alleinige Schöpfer und Gebieter der gesammten Welt gedacht werden, die bösen Kräfte in der Welt wären dann wie bei den Hebräern, als seine — vielleicht entarteten — Geschöpfe aufzufassen. Eine Stelle der grossen Behistâninschrift giebt dieser Ansicht eine gewisse Berechtigung. Dort heisst es (Bh. 4, 72 flg.) nach den Worten des Darius: »Wenn du diese Tafel oder diese Bilder siehest und sie nicht zerstörst, sondern sie so lange deine Familie dauert bewahrst, da möge Auramazdâ dein Freund sein, deine Familie möge viel sein. Lebe lange und was du thust möge dir Auramazdâ gelingen (?) lassen.« Dann fährt aber Darius fort: »Wenn du diese Tafel oder diese Bilder siehst, sie zerstörst, mir dieselben, so lange deine Familie dauert, nicht bewahrst, da möge Auramazdâ dich schlagen, deine Familie möge zu nichte werden, was du thust, das möge dir Auramazdâ zerstören.« Hier ist also Auramazdâ nicht blos der gnädige, sondern auch der zerstörende Gott, strafend ähnlich dem hebräischen Jahveh. Man wird also die Möglichkeit zugeben müssen, dass Ağrô mainyus

den Verfassern der Keilinschriften nicht bekannt gewesen sei. Ganz ebenso steht es mit der Lehre von der Auferstehung. Sie wird in den Inschriften nicht erwähnt, was man ganz natürlich finden kann, weil in der That eine Gelegenheit zu ihrer Erwähnung nicht vorhanden war, sie ist aber auch nicht bezeugt, und wenn Jemand annehmen will, sie sei zur Zeit dieser Inschriften von den Persern nicht angenommen gewesen, so lässt sich nicht viel dagegen sagen.

Wir bleiben also durch die altpersischen Inschriften nicht minder als durch die Nachrichten der Griechen im Dunkeln darüber, ob die Erânier schon zur Zeit des Darius und Xerxes an einen Teufel sowie an eine Auferstehung und ein ewiges Leben geglaubt haben. Der Schwerpunkt der ganzen Untersuchung liegt also im Avesta, aus welchem Buche man ausreichende Belege für alle diese Lehren beschaffen kann, aber das Alter der Avestaschriften ist bis jetzt nicht festgestellt. Soviel wissen wir indess, dass es im Avesta zwei Theile giebt, einen jüngeren und einen älteren. Von dem jüngeren Theile pflegt man zuzugeben, dass er spät sein könne, um so höher schlägt man aber das Alter des früheren Theiles an, den man gewöhnlich mit dem Namen der Gâthâs bezeichnet, zu welchem aber auch der sogenannte Yaçnô haptaghâitis gerechnet werden muss. Man nimmt gewöhnlich gar keinen Anstand, diesen ältern Theil um 1200 v. Chr. anzusetzen, es dürfte indessen mit dieser Annahme gehen wie mit vielen ähnlichen: sie wird vor der Kritik nicht bestehen können. Wäre der ältere Theil des Avesta wirklich um 1200 v. Chr. geschrieben, so wäre er volle sieben Jahrhunderte älter als Darius. Sieben Jahrhunderte sind ein langer Zeitraum, in welchem viel geschehen und viel sich ändern kann, was wir am leichtesten ermessen, wenn wir bedenken, dass der Abstand von sieben Jahrhunderten uns von dem Jahre 1873 bis 1173 zurückführen würde. Wollen wir nun auch annehmen, dass die Entwickelung im alten Morgenlande viel langsamer vor sich ging als bei uns, ganz spurlos kann ein so langer Zeitraum auch dort nicht geblieben sein. Es fragt sich nun eben, ob in den älteren Stücken des Avesta wirklich ein nennenswerther Unterschied der Anschauung von den jüngeren Stücken nachgewiesen werden kann. Wir behaupten, dass diess nicht der Fall sei. Ohne alle Frage sind sowol die Gâthâs als der Yaçnô haptaghâitis älter als die übrigen Theile des Avesta,

diess lässt sich genügend erweisen. Allein der Satz, dass darum diese Stücke eine grössere Aehnlichkeit mit den Vedas haben, ja mit dem Inhalte dieser Schriften ziemlich identisch sein müssten, ist ein voreiliger, ganz unstatthafter Schluss der Sanskritisten gewesen, dessen Unhaltbarkeit schon jetzt als erwiesen gelten kann. Selbst der grössten sprachvergleichenden Gewaltsamkeit ist es nicht möglich gewesen, die Gâthâs zu einem blossen Abklatsch der Vedas zu machen, noch weniger wird diess gelingen, wenn diese alten Texte einer regelrechten philologischen Behandlung unterzogen werden. Man wird gern zugeben, dass die so schwierige Erklärung dieser alten Stücke noch in ihren allerersten Anfängen stehe, dass wir auch nicht ein einziges Lied aus denselben mit vollkommener Sicherheit vom Anfange bis zum Ende verstehen, dass wir vielfach noch nicht einmal über den Zusammenhang und den Sinn der einzelnen Strophen im Reinen sind; allein dieses alles hindert uns nicht, über den Ideenkreis, in welchem sich diese alten Stücke bewegen, uns ein vollkommen sicheres Urtheil zu bilden. Wenn man nun die religiösen Anschauungen des ältesten Theils des Avesta mit denen des jüngern vergleicht — was doch vor Allem zu geschehen hat — so wird man sich der Ueberzeugung nicht verschliessen können, dass in dieser Hinsicht ein wesentlicher Unterschied gar nicht besteht. Nur darin unterscheiden sich namentlich die Gâthâs von den jüngeren Theilen des Avesta, dass sie die Hauptlehren des Parsismus mehr hervorheben, dass ihre Verfasser überhaupt ihre Blicke mehr auf die jenseitige Welt richten als auf die diesseitige. Dieser Geistesrichtung ist es auch zuzuschreiben, dass in den Gâthâs von den Yazatas so gut wie gar nicht die Rede ist, sondern nur von Ahura Mazda und seinen Amesha-çpentas; da das ganze Trachten der Sänger nach der jenseitigen Welt gerichtet ist, auf die Vereinigung mit Ahura Mazda und seiner Umgebung, so erklärt sich leicht diese Vernachlässigung der Yazatas, deren Aufgabe es ist, bestimmte Gebiete der irdischen Welt zu beaufsichtigen und die darum auch vorzugsweise irdische Gaben zu verleihen vermögen. Um diese ist es nun den Verfassern der Gâthâs nicht zu thun, sondern um geistige Güter. Unrecht wäre es aber, aus dieser Nichtberücksichtigung der Yazatas zu schliessen, die Verfasser der älteren Lieder hätten nichts von ihnen gewusst.

Nach diesen Darlegungen ist kein Grund vorhanden, warum

wir nicht an die älteren Theile des Avesta diejenigen Fragen stellen sollten, welche gestellt werden müssen für den Zweck, welchen wir hier im Auge haben. Wir fragen also, ob schon in den ältesten Stücken des Avesta ein Schöpfer des Himmels und der Erde gefunden werde, ob demselben schon ein Widersacher von gleicher oder ähnlicher Macht entgegengesetzt wird, endlich ob die Verfasser dieser alten Stücke schon an eine Auferstehung und ein ewiges Leben glaubten. Alle diese drei Fragen müssen bejaht werden. Was den Schöpfer der Welt betrifft, so geht seine Existenz aus folgender Stelle hervor, Yç. 50, 7:

dâidî môi yé gaṅm tashô apaççâ urvarâoççâ
ameretâtâ haurvâtâ çpénistâ mainyû mazdâ
tévîshî utayûitî managhà vôhû çéghê.

Gieb mir, der du das Rind schufst und das Wasser und die Bäume,
Ameretât und Haurvat (d. i. zu essen und zu trinken), heiligster himmlischer Mazda,
Kraft und Stärke, Belehrung durch Vohumano.

Wegen der Abweichungen der traditionellen Uebersetzungen darf ich nur auf die Angaben in meinem Commentare verweisen [1]. Sie berühren uns nicht weiter, denn darüber, dass hier Ahura Mazda als Schöpfer der angeführten Gegenstände genannt werde, ist auch die Tradition der Parsen nicht im Zweifel. Für Schaffen wird an dieser Stelle das Verbum tash gebraucht, welches dem sanskritischen tax entspricht und wie dieses ursprünglich spalten bedeutet (cf. Vd. 5, 10. 13, 82), ebenso heisst 29, 2 Ahura Mazda géus tashâ, der Bildner des Rindes. — Noch deutlicher für die Schöpferkraft des Ahura Mazda spricht die Stelle 37, 1. 2 (= Yç. 5, 1. 2): ithâ âṭ yazamaidê ahurem mazdaṅm yé gaṅmcâ ashemcâ dâṭ apaççâ dâṭ urvarâoççâ vaghuhîs raocâoççâ dâṭ bûmîmcâ vîçpâcâ vôhû. »Hier preisen wir nun den Ahura Mazda, der das Rind und die Reinheit schuf, und die Wasser schuf und die guten Bäume und die Lichter schuf, die Erde und alle Güter.« Hier ist von dem Schaffen des Ahura Mazda die Wurzel dâ gebraucht, dieselbe, die auch in den Keilinschriften angewendet wird, wenn von dem Schaffen des Auramazdâ die Rede ist und

1) Zur Vergleichung setzen wir hier die Uebersetzung von Kossowicz her: Da mihi, o tu, qui bovem primaevam (rerum naturam — terram) creavisti aquasque, plantasque, Immortalitatemque, Universumque, sanctissime spiritus, o Maṣda, vim et robur: Benigna mente precor.

welche sowol geben als schaffen bedeutet, weil die sanskr. Wurzeln dà und dhâ in ihr zusammengeflossen sind[1]). Ausserdem finden sich auch schon die im jüngeren Avesta gebräuchlichen Ausdrücke thwereç schaffen, thworestâ Schöpfer in den Gâthâs (29, 1 u. 6) gebraucht, auch die Grundbedeutung von thwereç ist schneiden. Aber nicht nur die Erde hat Ahura Mazda geschaffen und was in ihr ist, auch die Amesha-çpentas sind seine Geschöpfe; so heisst es 31, 8: aṭ thwâ méghî . . . . vaghéus patarém managhô »ich dachte dich . . . . als den Vater des Vohu-manô«, und 46, 2 heisst es: »hvô ptâ ashahyâ mazdâo, er ist der Vater des Asha (oder der Reinheit), Mazda.« In 44, 4 ist von seiner Tochter Ârmaiti (dugedâ ârmaitis) die Rede und 38, 2 von den Frauen des Ahura Mazda. Man kann also auch nach den Gâthâs von Kindern Gottes sprechen, wie die Hebräer thun, jedoch nur von wohlgerathenen.

Es wird jedoch Ahura Mazda in den Gâthâs nicht als der alleinige Schöpfer gepriesen, zugleich mit ihm schafft auch der böse Geist. Cf. 30, 4:

aṭcâ hyaṭ tâ hém mainyû jaçaetem paourvîm dazdê
gaemcâ ajyâitîmcâ yathâcâ aghaṭ apemem aghéus (oder aghus)
acistô dregvatanm aṭ ashaonê vahistem manô.

Als nun diese beiden himmlischen Wesen zusammenkamen um zuerst zu schaffen,
Leben und Vergänglichkeit und wie zuletzt die Welt sein solle:
Der Schlechte für die Bösen, für den Reinen der beste Geist[2]).

---

1) Wie alt diese Anschauung ist, lässt sich daraus entnehmen, dass schon in den assyrischen Uebersetzungen der Keilinschriften dâ sowol mit geben als schaffen übersetzt wird. Cf. Schrader, die assyrisch-babylonischen Keilinschriften. s. v. בנה und נדן.

2) Ich setze die Uebersetzung dieser Strophen von Kossowicz und Hübschmann bei, um den Leser zu überzeugen, dass die Abweichungen in der Exegese den Gesammtsinn nicht wesentlich beeinträchtigen. Kossowicz: Atque quum hi con-duo-spiritus-venerunt (convenerunt, quum data eis demum fuit potestas patefieri in mundo) primum perfecerunt vitamque vitae destructionemque, utque factus est demum mundus; Pessimus exinde spiritus maleficorum (maleficis augendis) at sancto (sanctitati tuendae et conservandae) optima mens est praesto. — Hübschmann: Als nun diese beiden Geister zusammenkamen, schufen sie zuerst die guten Wesenheiten und die schlechten und (bestimmten) dass am Ende den Bösen die Hölle, den Guten aber die Seligkeit zu Theil werden solle.

Der Gegensatz zwischen diesen beiden Geistern wird in der folgenden Strophe 30, 5 noch weiter ausgeführt:

ayâo manivâo varatâ yé dregvâo acistâ verezyô
ashem mainyus çpénistô yé khraozhdistéñg açénô vaçtê
yaecâ khshnaoshen ahurem haithyâis skyaothanâis fraoreṭ mazdaṅm.

Von diesen beiden Himmlischen wählte das Schlechte der Böse (darnach) handelnd,
Das Reine der heiligste Geist, der die sehr festen Himmel fertigte,
Und die, welche den Ahura Mazda gläubig mit klaren Handlungen zufriedenstellen[1].

Kossowicz (Sarathustricae gathae posteriores p. II) will diese Stelle nicht als einen Beweis für die dualistische Anschauung der Gâthâs gelten lassen und meint, die beiden Himmlischen sollten hier die guten und bösen Fähigkeiten bezeichnen, welche im Menschen liegen. So bereitwillig wir oben die Gründe gelten liessen, welche gegen den Dualismus der Keilinschriften sprechen, hier können wir uns dem genannten Gelehrten nicht anschliessen, so wenig wie Hübschmann es thut. Es scheint uns durchaus kein Grund vorzuliegen, warum wir unter Mainyû hier etwas Anderes verstehen sollten, als was das Avesta immer darunter versteht. Eine bezeichnende Stelle für den Dualismus der Gâthâs ist auch 44, 2:

aṭ fravakhshyâ agheus mainyû paouruyê
yayâo çpanyâo uitî mravaṭ yém agrém
nôiṭ nâ manâo nôiṭ çéñghâ nôiṭ khratavô
naedâ varanâ nôiṭ ukhdhâ naedâ skyaothanâ
nôiṭ daenâo nôiṭ urvânô hacaiñtê.

Nun will ich verkünden: die beiden Himmlischen am Anfang der Welt,
Von welchen der vermehrende also sprach zum schlagenden:
Nicht unsere Geister, nicht unsere Lehren, nicht unser Verstand,
Nicht unsere Wünsche, nicht unsere Reden, nicht unsere Thaten,
Nicht die Gesetze, nicht die Seelen vereinigen sich[2].

---

1) Nach Kossowicz bedeutet die Strophe: Horum duorum-spirituum elegit qui Malus est (malus spiritus) pessima factu, sanctitatem vero spiritus sanctissimus, qui firmissimum caelum incolit, quique propitium faciunt Ahuram justis operibus, profitendo Mazdam. — Nach Hübschmann: Von diesen beiden Geistern wählte der Böse die schlechteste Handlungsweise, die Tugend der Gedeihen spendende Geist, dessen Kleid der feste Himmel ist, und die welche gläubig den Ahuramazda durch wahrhafte Werke zufriedenstellen.

2) Nach Kossowicz: At effabor mundi duos-spiritus primaevos (de duobus spiritibus mundi), quorum sanctior sic allocutus est quem malum (hunc qui

Wir glauben nicht fehl zu greifen, wenn wir annehmen, dass mainyû in den Gâthâs nichts Anderes bedeutet als wie im übrigen Avesta und wie diess ja auch die Tradition will, nämlich die beiden unsichtbaren Principien, die sich entgegengesetzt sind. Dass auch von den übrigen Genien des guten Princips in den Gàthâs geredet werde, dass die obersten Geister, die Amesha-çpentas die Kinder Ahuras genannt werden, haben wir oben schon mitgetheilt. In gleicher Weise sind die Daevas die Kinder des bösen Geistes, denn es heisst 32, 3 aṭ yûs daevâ vîçpâoğhô akâṭ manağhô çtâ cithrem, d. i. nun seid ihr, Daevas, alle die Nachkommenschaft des Akomano. Dass die Daevas der Gâthâs dieselben bösen Wesen sind wie die des übrigen Avesta, versteht sich von selbst, einige derselben werden mit Namen genannt und es ist nicht der mindeste Grund vorhanden, andere Wesen auch nur zu vermuthen. Dass also die Gâthâs nicht blos einen Schöpfer Himmels und der Erde annehmen, sondern zwei sich entgegengesetzte schaffende Principien, dürfen wir wol nach diesen Proben als erwiesen ansehn. Auch dass die Gâthâs schon die Lehre von der Auferstehung, von der Belohnung und der Bestrafung der Menschen kennen, lässt sich leicht nachweisen. Einen Beweis dafür liefert das Vorkommen des Ausdruckes frashém kere ahûm, z. B. 30, 9:

aṭcâ tôi vaem qyâmâ yôi ìm frashém kerenaon ahûm
Mögen wir dir gehören, welche die Welt frisch machen.

oder 34, 15:

khshmâkâ kkshathrâ ahurâ frashém vaçnâ haithyém dâo ahûm
Durch euer Reich, Ahura, mache nach Wunsch frisch die gegenwärtige Welt.

Früher habe ich frashîm oder ferashîm lesen wollen, was unrichtig ist, obwol es auf sehr guter hdschr. Autorität beruht, Westergaard hat richtig frashém, worin ihm alle übrigen Erklärer der Stelle gefolgt sind. Ferner habe ich früher den Ausdruck frashém kere ahûm zu schwach übersetzt »die Welt fordern«, worin man mir nicht hätte folgen sollen, nachdem Windischmann (Zor. Studien pg. 236 fg.) nachgewiesen hat, dass die Redensart

---

malus est): Non nostri animi-affectus, non doctrinae, non intellectus nostri, neque nostra vota (electiones), nec verba, neque opera, non agendi-norma-et-ratio (lex, religio) nec animae nostrae conveniunt (nil secum apud nos commune habet).

bedeutet: die Welt frisch oder neu machen, und dass sie von der Auferstehung gebraucht wird (diese selbst heisst frashô kereti), was auch ganz der Tradition gemäss ist. Es ist nicht abzusehen, womit man beweisen will, dass dieser Ausdruck in den Gâthâs plötzlich eine andere Bedeutung gehabt habe. Uebrigens fehlt es in diesen Stücken auch sonst nicht an Belegen für die Auferstehungslehre. Cf. 30, 8:

aṭcâ yadâ aeshaṅm kaenâ jamaitî aenaghaṅm
aṭ mazdâ taibyô khshathrem vôhû managhâ vôivîdâitê
aeibyô çaçtî ahurâ yôi ashâi daden zaçtayô drujem.

Dann wenn die Strafe kommt für jene Uebelthäter,
da überliefert sich dir, o Mazda, Khshatra sammt Vohumanô[1]),
er befiehlt denen, o Ahura, die dem Asha die Drujas in die Hand geben.

Ebenso bezeichnend ist 30, 10:

adâ zî avâ drûjô avô bavaitî çkeṅdô çpayathrahyâ
aṭ açistâ yaojaṅtê â hushitôis vaghéus managhô
mazdâo ashaqyâcâ yôi zazeṅtî vaghéus çravahî.

Dann trifft auch die Drujas das Verderben der Vernichtung,
es vereinigen sich schnell in der guten Wohnung des Vohumano,
des Mazda, des Asha die, welche ausbreiten den Ruhm des Guten[2]).

Hieran schliessen sich verschiedene geringere bezeichnende Aeusserungen, wie wenn 44, 2. 3. von aghéus paouruyê, vom Anfange der Welt, die Rede ist, dagegen 44, 3 von aghéus apémem vom Ende der Welt, oder 42, 5. 50, 6 von urvaeçê apémê der letzten Auflösung. Zweifelhaft ist es, ob auch der Kampf, von welchem 43, 15 die Rede ist, auf die Zeit von der Auferstehung bezogen werden muss, wahrscheinlich genug ist es.

---

1) Kossowicz: Atque quando illis poena advenit maleficis, at, Masda, tunc penes te Potestas Bona cum Mente sunt praesto: his dominatur illa (sc. divina Potestas, in ditione sua habet, praestat invictos et triumphantes) o Ahura, qui sanctitate sua dedunt manibus (i. e. opprimunt, plane devincunt) diabolum. — Hübschmann: Wenn aber die Bestrafung ihrer Frevelthaten stattfinden wird, und, o Mazda, dein Reich als Lohn der Frömmigkeit, o Ahura, an die kommt, welche die Druj (Lüge) dem Asha (Wahrheit) in die Hand lieferten.

2) Kossowicz: Tunc equidem in Drujas clades exoritur, scissio destructionis (ultima pernicies); sed ocissime congregantur (conveniunt) ad faustum domicilium Benigni spiritus, Mazdae Sanctitatisque, qui proficiunt in Benigna lege. — Hübschmann: Dann ereilt (durch jenes) die verderbliche Druj der Untergang, unsterblich aber sammeln sich in der Wohnung des Vohumano, des Mazda und Asha die, welche hohen Ruhm besitzen.

Nur der Vollständigkeit wegen bringen wir als eine bekannte Thatsache in Erinnerung, dass in den jüngeren Theilen des Avesta der Dualismus in seiner vollkommenen Ausbildung besteht. Auch dort heisst Ahura Mazda der Schöpfer, häufig der Schöpfer der bekörperten Welten, auch Vd. 19, 33. 34 schafft er in der unendlichen Zeit, die Amesha-çpentas aber helfen ihm beim Schaffen. Dagegen zeigen andere Stellen, dass er nicht allein schafft, Yç. 13, 76 heisst es von den Fravashis: yâo tadha eredhwâo histeñti yaṭ mainyû dâmaṅm daidhîtem yaçca çpeñtô mainyus yaçca añrô »welche damals aufrecht standen, als Geschöpfe schufen der vermehrende Geist und der schlagende.« Von den beiden himmlischen Geistern ist noch öfter die Rede, ebenso von ihren Geschöpfen, cf. Vd. 7, 132. Yç. 9, 47. 19, 21. Wegen der Lehre von der Auferstehung verweisen wir auf die erschöpfenden Untersuchungen Windischmann's (Zoroastrische Studien, p. 234 flg.), in welchen man alles hieher gehörige zusammengestellt findet.

Unser Endergebniss ist demnach: dass bei der Frage nach dem Alter des Dualismus zuerst und hauptsächlich das Alter des Avesta in Betracht gezogen werden muss, dass man eine entschiedene Ansicht über das Alter des Dualismus gar nicht aussprechen kann, so lange diese Frage nicht entschieden ist. Ohne künftigen genaueren Untersuchungen vorgreifen zu wollen, scheint mir nach der jetzigen Sachlage der Gang der dualistischen Entwickelung etwa der folgende gewesen zu sein. Dem Dualismus ging ein absoluter Monarchismus vorher, in welchem Gott als der alleinige Gebieter der ganzen Welt vorgestellt wurde, sowol als ihr Schöpfer wie ihr Zerstörer. Später nahm man an dieser Lehre Anstoss und schrieb die Uebel der Welt dem Einflusse untergeordneter Geister zu. Dass aus dem Polytheismus, welchen die alten Erânier ursprünglich mit den Indern gemein hatten, ein solcher absoluter Monotheismus nicht entstanden ist, scheint mir gewiss, keine Spur weist auf einen solchen Verlauf der Dinge hin. Sicher ist dieser Monotheismus aus dem semitischen Westen, wo er lange bestand, zuerst nach Westérân über Babylon gewandert und wurde von dort mit Modificationen den Ostérâniern mitgetheilt. Auch der Anstoss zur Untersuchung der Frage nach dem Ursprunge des Bösen dürfte aus dem Westen gekommen sein, doch wagen wir nicht zu sagen, bis zu welchem Punkte diese Frage schon gediehen war, als sie von Zarathustra

oder anderen Erâniern aufgenommen wurde. Wahrscheinlich war die Ansicht ursprünglich, das Böse sei später entstanden als das Gute und werde auch wieder verschwinden, während das Gute bestehen bleibe. Daraus mag dann die orthodoxe Ansicht des Parsismus sich entwickelt haben, nach welcher die Gegensätze von Gut und Böse zwar gleich anfangslos sind, jedoch nur das Gute allein ewig, das Böse aber endlich. Entschieden die späteste Entwickelung ist die des Manichäismus, nach welcher sowol das Gute als das Böse von allem Anfange waren und in alle Ewigkeit bestehen werden.

IV.

Das dreissigste Capitel des Yaçna in Huzvâreshübersetzung.

Vorbemerkungen.

Es sind jetzt dreizehn Jahre verflossen, seitdem mir zum letzten Male Gelegenheit geboten war, mich ausführlicher über Huzvâreshsprache und Huzvâreshliteratur zu äussern. Der Weg, den ich eingeschlagen hatte, um zum Verständnisse der beiden genannten Gegenstände zu gelangen, ist seitdem vielfach verlassen worden, ohne dass ich mich überzeugen konnte, dass der neue Weg besser zum Ziele führe als der alte; es scheint vielmehr auch auf diesem Gebiete mir die Aufgabe zugefallen zu sein, êrânische Eigenthümlichkeiten gegen sprachvergleichende Allgemeinheiten zu vertheidigen. Aus diesen meinen Ansichten, welche von den jetzt ziemlich allgemein geltenden nicht unerheblich abweichen, mag man es erklären, wenn ich erst einige Bemerkungen vorausschicke, ehe ich mich zu dem in der Ueberschrift angegebenen Ziele dieser Abhandlung wende.

§ 1.

Der Name Huzvâresh.

Der Streit, welcher viele Jahre darum geführt wurde, ob man Huzvâresh, Huzôresh oder Huzûresh lesen solle, scheint jetzt zu Gunsten der ersten Namensform entschieden zu sein, nur dass man vielleicht am genauesten Uzvâresh, ohne anlautendes h, sagen wird. Man musste sich eben bei genauerem Zusehen überzeugen, dass die Morgenländer niemals von etwas Anderem reden als von Uzvâresh oder Zevâresh, es musste auch einleuchten, dass die Etymologie nur dadurch sich nützlich machen kann, dass sie das geschichtlich gegebene Material erklären hilft, nicht aber, dass sie etwas Neues, Ungeschichtliches an die Stelle des

Geschichtlichen setzt. Wenn nun aber auch über die Form Uzvâresh ziemliche Uebereinstimmung herrscht, so sind dagegen über die Bedeutung des Wortes die Meinungen noch ausserordentlich getheilt und ich glaube, dass es nicht ohne Interesse sein wird, wenn ich das Wort einmal hier einer ausführlichen Besprechung unterwerfe.

Der Name Huzvâresh ist uns zuerst durch Anquetil bekannt geworden, dessen Worte ausführlich hier mitzutheilen nöthig ist. Derselbe sagt (Zav. 2, 429): Sous les premiers monarques de l'Empire Perse est le regne de la langue Zende, qui se conserve d'abord pure dans la Georgie, l'Iran proprement dit et l'Aderbedjan. Bientôt comme un arbre touffu, le Zend répand des branches de tous côtés; les plus considérables sont le Pehlvi et le Parsi. Le Zend, analogue par son génie ses caractères, au Pays d'où il sort, reçoit différentes inflexions, selon les lieux par lesquels il passe. De l'Aderbedjan il tourne au Sud-Est, s'étend du Guilan au Dilem, à l'Irak Aadjemi, et porte le nom de Hosvaresch (c'est à dire, Langue des Forts, des Héros) traduit dans la suite en Parsi, par Pehlvi. Wie diese Stelle zu verstehen sei ist nicht zweifelhaft, zum Ueberfluss setze ich aber auch noch die aus Anquetil geschöpfte Ansicht Kleukers hierher (Anhang zum Zav. 2, 22): »Zend war die Sprache des alten Mediens und Zoroasters Muttersprache, Pehlvi hingegen der alten Helden und Könige Persiens. Dies heisst dies Wort an sich und wird auch durch Azvaresch oder Huzvaresch, von gleicher Bedeutung, erklärt. Dies letzte ist der Pehlvische Originalname dieser Sprache, und Pehlvi die Parsiübersetzung von jenem. Beides heisst Stärke, Heldenkraft.«

Anquetil und nach ihm Kleuker gebrauchten in ihren Schriften den Namen Pehlvi mit Vorliebe und so kam es, dass J. Müller in seinem Essai sur le Pehlvi erst wieder an den vergessenen Namen Huzvâresh erinnern musste. Aber welches Recht hatte denn Anquetil zu seiner oben angeführten Behauptung, dass Pehlevi und Huzvâresh ganz dasselbe bedeuten? Das war es, was zuerst untersucht werden musste und zwar dadurch, dass man das Wort Huzvâresh und seinen Gebrauch in den Texten belegte. Mit Recht hat man dabei auf eine Stelle des Kitâb-ul-Fihrist ein besonderes Gewicht gelegt, wir sind jetzt im Stande, dieselbe im Originale anzuführen, sie lautet (p. 14, 13. ed. Flügel) folgendermassen:

ولهم هجاءٌ يقال له زوارش يكتبون بها الحروف موصول و مفصول وهو نحو
الفِ كلمة ليفصلوا بها بين المتشابهات مثال ذلك انه من اراد ان يكتب
كوشت وهو اللحم بالعربية كتب بسرا ويقرأه كوشت على هذا المثال . . . .
واذا اراد ان يكتب نان وهو الخبز بالعربية كتب لَهْمَا ويقرأه نان على هذا
المثال . . . . وعلى هذا كل شيء ارادوا ان يكتبوه الا اشياء لا يحتاج الى قلبها
تكتب على اللفظ. Lange Zeit hindurch war diese Stelle nicht im Originale zugänglich, sondern nur in der Uebersetzung Quatremères, diese lautete: Les Perses ont aussi un alphabet Zevaresh, dont les lettres sont tantôt liées tantôt isolées. Le vocabulaire se compose d'environ mille mots et ils s'en servent pour distinguer les expressions qui ont une forme semblable. Pour exemple quiconque veut écrire le mot gouscht كوشت, qui, en arabe, signifie lahm لحم, il écrit bisra, بسرا, qu'il prononce gouscht, si l'on veut écrire nân, نان, qui signifie pain, on trace le mot lahma لهما, que l'on prononce nân. Il est ainsi des autres mots, à l'exception de ceux qui n'ont point besoin d'être déguisés et que l'on écrit comme ils se prononcent. — Seitdem man den Text dieser Stelle kennen gelernt hat, ist diese Uebersetzung mehrfach Gegenstand der Kritik gewesen, namentlich der erste Absatz derselben. Schon im Jahre 1866 (Journal asiatique 6, 430) hat Herr Cl. Ganneau eine eigene Abhandlung über dieselbe geschrieben und mehrere nicht unwichtige Verbesserungen angebracht. Er hat wol richtig gesehen, dass هجا nicht sowol Alphabet bedeute als Aussprache der Buchstaben und Wörter, dass das Wort بها nicht auf هجا sondern auf زوارش gehen müsse, endlich dass وهو auf alles Vorhergehende zu beziehen sei. Betrachten wir aber den Sinn, den wir erhalten, so kann ich nicht sagen, dass ich denselben zum Vortheil verändert finde. Der Satz würde heissen: »Sie haben eine Art der Aussprache, welche Zevâresh genannt wird, und man schreibt in ihm (dem Zevâresch) die Buchstaben verbunden und getrennt, und sie (die Aussprache) besteht aus ungefähr tausend Wörtern« u. s. w. Wenn Zevâresh eine Aussprache ist und kein Alphabet, so kann man in ihr auch keine Buchstaben schreiben. Es ist nicht richtig, dass man die

semitischen Wörter mit verbundenen oder getrennten Charakteren schreiben kann, wie Ganneau meint, dieselben unterscheiden sich in ihrer Schreibweise durchaus nicht von andern Wörtern. Ebensowenig kann eine Aussprache aus 1000 Wörtern bestehen. Eines nur geht aus der ganzen Stelle des Fihrist ganz unzweideutig hervor: dass hier wirklich von der Sprachform die Rede ist, die Anquetil mit Pehlvi oder Huzvâresh bezeichnen wollte. Die beiden Wörter, welche hier erwähnt werden, bisrâ und lahmâ, kommen nämlich in diesem Idiom wirklich vor, der Verfasser des Fihrist hat dieselben in Originalcharakteren beigefügt und auch diese bestätigen uns dieselbe Annahme[1]. Ob aber der Fihrist von einer Schrift sprechen will (was mir nach dem was vorhergegangen ist immer noch am wahrscheinlichsten dünkt) oder von einer Sprache oder endlich von einer Aussprache, das wird sich kaum sicher ausmachen lassen, da eben der Verfasser sich nicht klar ausgedrückt hat. Wir bedürfen also noch weiterer Stellen über Huzvâresh, welche uns den dunklen Sinn der Fihriststelle enträthseln helfen. Zuerst beginnen wir mit den Stellen, welche dafür sprechen, dass unter Uzvâresh oder Huzvâresh eine Sprache zu verstehen sei. Sie sind schon öfter mitgetheilt worden, die eine steht in einer pariser Handschrift (7 fonds d'Anquetil, p. 106), wo es heisst: نه در کلام مانثر و نه در ازوارش و نه در کلام بزرگان دین »nicht in der Manthrasprache, nicht im Uzvâresh und nicht in der Sprache der Grossen des Gesetzes.« Wovon in dieser Stelle eigentlich die Rede sei, weiss ich nicht, auch kümmert es mich nicht; es ist jedenfalls Etwas, wovon man in Sprachen sprechen, in Büchern schreiben kann. Der Ausdruck کلام geht der Erwähnung des Uzvâresh vorher und folgt gleich wieder darauf, nichts natürlicher, als dass man ihn auch zu Uzvâresh ergänzt: »und nicht in der Uzvâreshsprache.« Noch deutlicher und Anquetils Behauptung vollkommen bestätigend ist eine zweite Stelle: پهلوی که ازوارش گویند »das Pehlevî, welches man Uzvâresh nennt«. Dazu füge ich endlich eine dritte Stelle. Der Verfasser des von Anquetil herausgegebenen Vocabulaire Pehlvi-Persan sagt

1) Es will wenig bedeuten, dass der Fihrist בסרא für Fleisch setzt, in den uns zugänglichen Huzvâreshwerken aber בסריא steht. Ersteres ist der Singular, letzteres der Plural des Wortes = syr. ܒܣܪܐ.

(ZAv. 2, 523) bei seiner Aufzählung der Monatstage: Djavam houmenah rag djektibounam bena (sic) lesan housvarsan[1]. Tage sind es 30, ich schreibe sie in Huzvâreshsprache. Hier wird Uzvâresh ganz deutlich lesan, Sprache genannt. Diese Stellen werden hinreichen, um zu erhärten, dass man im Morgenlande unter Uzvâresh eine Sprache verstand.

Andere Stellen wieder sprechen vom Uzvâresh als einer Schrift. So in der pariser Handschrift no. 6 fonds d'Anq. p. 94: ba khata (leg. khat. i.) awçtâ yâ khata (khat. i.) çéwâṭ awâiṭ nawést ké uzvars béṭ »das . . . . muss man mit der Schrift des Avesta oder mit der Schrift von Sevâd, welche das Uzvârsh ist, schreiben.« Also wird Uzvâresh sowol von der Sprache wie von der Schrift gebraucht. Wie diess möglich sei, wird uns nur dann begreiflich werden, wenn wir wissen, was Uzvâresh bedeutet.

Das Wort Uzvâresh oder Huzvâresh hat, seitdem es in Europa bekannt geworden ist, sehr wechselvolle Schicksale zu durchleben gehabt. Wir haben gesehen, dass Anquetil behauptete, es sei identisch mit dem Worte Pehlvi, und dass Kleuker, auf Anquetil gestützt, es durch Stärke, Heldenkraft erklärte. Später hat J. Müller geglaubt, Uzvâr oder Huzvâr entspreche einem altbaktrischen huzaothra, bonum officium habens. Aus dieser Erklärung hinwiederum hat man geschlossen, die Form Huzvâresh sei eine unrichtige, es müsse huzûresh oder huzôresh gelesen werden, nur diese Formen würden dem vorausgesetzten huzaothra entsprechen. Nun lässt es sich allerdings nicht leugnen, dass im Morgenlande Wörter, die unverständlich geworden waren, auch lautlich verunstaltet worden sind. Um aber eine solche Verunstaltung anzunehmen, müssen doch gewisse historische Gründe vorhanden sein, einer blos möglichen Etymologie zu lieb werden wir solche Veränderungen nicht annehmen dürfen. Wenn wir z. B. in der êrânischen Alexandersage eine Königin Qîdâfa finden, so sehen wir durch Vergleichung mit dem griechischen Urbild, dass diese Königin ursprünglich Κανδάκη geheissen habe, und wir

1) Ich habe die Stelle im Originale nicht vor mir, (vgl. jedoch Justi, Bundehesh s. v. زوارشن) doch ist sie ziemlich deutlich. Für djavam lesen wir natürlich yom, Tag, über houmenah vgl. Huzvâreshgr. § 117; es entspricht dem héṭ oder béṭ. Für lesan erwartet man רשנא, housvarsan ist in Uzvâreshn zu ändern. Entschieden falsch ist bena = neup. به, es muss pann heissen.

begreifen, dass aus قندافه leicht قیدافه werden konnte. Wiederum, wenn Firdosi uns von einem See خنجست ganz dasselbe erzählt, was wir im Avesta und andern Büchern der Parsen von einem See Caecaçta lesen, da werden wir mit ziemlicher Bestimmtheit annehmen können, es sei خنجست für چیچست verlesen worden. Offenbar liegt bei dem Worte Uzvâresh die Sache ganz anders; dass dasselbe dem altbaktrischen huzaothra entspreche, ist eine durch nichts begründete Vermuthung, die alsbald verlassen werden muss, wenn sich nicht einmal die Laute fügen wollen. Um nichts besser ist auch meiner vollen Ueberzeugung nach die Ansicht, die man in neuerer Zeit aufgestellt hat. Uzvâresh soll nämlich Aufdeckung, Erklärung bedeuten, und um diess möglich zu machen, wird ein Verbum uzvar, retegere, angenommen, von welchem kein Mensch etwas weiss. Es ist nicht etwa diese Erklärung allein, welche ich beanstande, sondern die ganze Kategorie von Erklärungen, zu welcher die vorliegende gehört und gegen die sich auch Pott kürzlich in einer Weise geäussert hat, mit der ich vollkommen übereinstimme. »Was soll man aber dazu sagen«, so sagt er (Wurzelwörterbuch 3, 3), »wenn in der Jetztzeit, wo für die Sprachwissenschaft im Allgemeinen wie für die Etymologie im Besondern richtigere Forschungsmethoden gefunden sind, auf den Blumenauen und Fruchtäckern von Sprachen des weit hingestreckten Indogermanismus bei vielen Sprachvergleichern wie in wahnwitzigem Todtentanze hohläugige und fleischlose Spukgestalten von Wörtern und Wortformen wild umherspringen, welche die Beglaubigung von ihrem einstmaligen Vorhandensein mit keiner Schriftstelle beibringen können? Selbst die, angenommen sie seien aus den Gräbern in Wirklichkeit einst begrabener Leiber aufgestörte Lemuren, wenn schon meist mit Asterisk auf der todtenbleichen Stirn wie von vorneherein gebrandmarkt, pêle-mêle, und zwar so massenhaft, wie es neuerdings Sitte oder vielmehr Unsitte geworden, unter die Lebenden zu mischen, wäre gewiss nicht räthlich, schon um factisch Erwiesenes und höchstens, wenn richtig, doch nur durch Analogieen Erschlossenes streng auseinander zu halten. Allein, damit nicht genug, sind ganze Schaaren anderer unter jenen Gestalten — nichts als — reine Schemen, welche des Grammatikers Zauberlaterne, je nachdem er sie hiehin oder dorthin

wendet, lediglich aus eigener Machtvollkommenheit, oft genug sogar mit fahriger Willkür und gegen den ächten Thatbestand, schuf und jeden Augenblick dutzendweise schaffen kann, und welche, obschon sie eitel Schein und Trug sind, nun doch sich behaben, als hätten sie wenigstens in vormaliger Zeit einer Welt der Wirklichkeit angehört mit lebendig kreisendem Blute in sich.« In der That, wenn der grossartigen Wörter- und Bedeutungsfabrication ein Spielraum gegönnt wird, welche seit einigen Jahrzehnten sich auf dem Gebiete der éránischen Sprachen ohne alle Rücksicht auf historische Ueberlieferung entwickelt, da werden wir bald nichts als etymologische Wechselbälge haben, die Sprachvergleichung wird die alleinige Wissenschaft und die historische Forschung abgethan sein. Im vorliegenden Falle gestehe ich, dass mir ein offenes Geständniss, das Wort Uzvâresh sei mit unsern Hülfsmitteln unerklärbar, weit lieber sein würde, als solch eine problematische Erklärung. Es ist indess nicht meine Ansicht, dass wir uns bei dem Worte Uzvâresh mit einer blosen negativen Erkenntniss zu begnügen haben.

Wir gehen bei der Erklärung des Wortes unbedenklich von der überlieferten Form Uzvâresh aus, welche durch den Ortsnamen Uzvâre eine glänzende Bestätigung erhält. Daneben finden wir im Fihrist die wichtige Form Zevâreshn, die am Anfange abgekürzt, dafür am Schlusse vollständiger erhalten ist als die gewöhnliche Uzvâresh. Hier erinnern wir uns nun wieder der Behauptung Anquetils, die wir oben durch ein handschriftliches Zeugniss bestätigt gefunden haben, dass Huzvâresh dasselbe sei wie Pehlevî; von ihr gehen wir am natürlichsten aus. Es liegt am Tage, dass man das Wort Huzvâresh, Uzvâresh in Hu-zvâresh, U-zvàresh zerlegen muss, dazu zwingt uns die abgekürzte Form Zevâreshn im Fihrist, welche zeigt, dass die Silbe hu, u nicht von tief eingreifender Bedeutung gewesen sein kann. Bei der Lesung Hu-zvâresh denkt man für hu am natürlichsten an altb. hu = skr. su, gut. Dieselbe Erklärung kann man auch bei der Lesung U-zvàresh beibehalten. Jede neupersische Grammatik spricht von der Vertauschung von ا und ه, man denke an die Formen أيچ und هيچ, هرمزد und ارمزد. Im Altpersischen erscheint für hu immer blos u, wie die Formen uwaçpa, umartiya bezeugen. Es verhält sich demnach die Form Uzvàresh zu Ze-

vâreshn wie altp. Ufrâtu zu פרת, Eufrat zu Frat. Damit wäre denn die Anfangssilbe des Wortes erklärt und es handelt sich nur noch um zvâresh oder zvâreshn. Die Endungen esh oder eshn sind Abstractendungen, was zunächst zu erklären wäre, ist die Silbe zvâr. Wenden wir uns nun an die in Frage stehende Uzvâreshsprache selbst, so stehen uns zwei Wörter zu Gebote, welche beide זואר geschrieben werden. Das eine dieser Wörter ersetzt das altbaktrische zaothra und wird theils durch prâṇa, Leben, Stärke, ausgedrückt, theils auch durch jora blos umschrieben. Neriosengh meint damit das neuere Zor, welches Wort bei den Parsen geweihtes Wasser bezeichnet, und da زور, zôr, im Neupersischen Stärke bedeutet, so hat Neriosengh diese Wörter für identisch gehalten. Dieses זואר = zaothra hat zu der Vermuthung Veranlassung gegeben, es möge Uzvâresh soviel als huzaothra sein. Wahrscheinlich aber ist dieses Wort gar nicht mit זואר zu umschreiben, sondern mit זוהר, und zohr zu lesen, das Wort ist identisch mit armenisch jôh, Opfer, wie man längst gesehen hat. Es existirt aber noch ein zweites זואר, welches im Yaçna öfter vorkommt und für altb. zâvare steht. Auch dieses Wort übersetzt Neriosengh mit prâṇa, diessmal richtig, denn auch im Neupersischen haben wir noch neben زور die Formen زاور und زوار in der Bedeutung Kraft. Uzvâr kann demnach sehr wohl stark, heldenhaft heissen und für پهلوی, heldenhaft, stehen. Wir haben aber nicht das Adjectivum uzvâr zu erklären, sondern das Abstractum uzvâreshn. Mit anderen Worten: wir haben hier nicht ein Aequivalent für پهلوی heldenmässig, sondern für das Abstractum پهلوی Heldenthum. Was uzvâreshn besagen soll, ist nun nicht mehr schwer zu erklären. Es ist uzvâreshn Heldenthum, Heldenzeit, ein Ausdruck wie das arabische جاهلية, und bedeutet das Alterthum. Huzvâreshsprache ist also Sprache der Vorzeit, Huzvâreshschrift die Schrift des Alterthums. Es sollte mich gar nicht wundern, wenn auch von Huzvâreshreligion, Huzvâreshbüchern und Huzvâreshkleidern die Rede wäre, denn für alle diese Dinge wird auch der Ausdruck پهلوی gebraucht. Diese meine Ansicht kommt, wie man sieht, mit der Anquetils und Kleukers vollkommen überein, sie scheidet sich aber von der Lagardes, welcher zur Erklärung von Uzvâresh neup. هزبر hizabr

zu Hülfe ruft. Nach meiner Ueberzeugung ist dieses Wort, das bei Firdosi einen Löwen und einen löwengleichen Mann bedeutet, in seinem ersten Theile identisch mit dem indischen Namen für den Löwen, siṁha. Dieser Name dürfte wol mit skr. sahas, Kraft, in naher Beziehung stehen und dadurch auch mit altb. hazag̃h, Raub. Auf eine Nebenform hazan seheint mir das arabische هِزَبْر zu deuten, bei welchem die Bedeutung malignus wol die ursprüngliehe sein möchte.

Wir dürfen somit getrost die Namen »Huzvâreshsprache, Huzvâreshschrift« auch ferner anwenden. Der Name ist weder besonders bezeichnend noch auch sehön, und ieh kann nicht sagen, dass ich übermässig verliebt in denselben wäre, ich würde ihn gern für einen besseren vertauschen, wenn ich einen solchen wüsste. Bis aber ein besserer gefunden ist, wird man, wie ich glaube, gut thun, den alten beizubehalten. Er ist dem synonymen Ausdruck Pehlevî vorzuziehen, denn dieses Wort ist nachweislich von den Morgenländern in dem weiten Sinne von alterthümlich bereits gebraucht worden. Wollen sie von den Keil-Inschriften von Persepolis sprechen, so sagen sie, sie seien in Pehlevî geschrieben, wollen sie von einem neuen Dialekte sprechen, der etwas Alterthümliches hat, so sagen sie, er sei persisch mit Pehlevî gemischt. Der Ausdruck Pehlevî ist daher viel zu weit. Besser wäre der von Saehau öfter gebrauchte Ausdruck »zendisch«, d. h. der Uebersetzung angehörig, allein der Uebelstand, dass man lange Zeit mit Zend das Altbaktrische bezeichnete und zum Theil noch bezeichnet, kann leieht zu unangenehmen Missverständnissen Veranlassung geben. Diese vermeidet man, wenn man den Namen Huzvâresh, Uzvâresh gebraucht. Zwar bedeutet derselbe nichts weiter als Pehlevî, aber er ist eben stets nur von der Sprache der Avestaübersetzung und der sich daran schliessenden Literatur gebraucht worden.

§ 2.

Die Huzvâreshsprache.

Die verschiedenen jetzt geltenden Ansichten über die Huzvâreshsprache glaube ich nicht besser und zugleich kürzer mittheilen zu können, als wenn ich die darauf bezüglichen Aeusserungen Whitneys (Oriental and linguistic studies, p. 172) in

Uebersetzung mittheile. „Nach seiner (Spiegels) Ansicht ist das Pehlevî der heiligen Pârsibücher identisch mit dem Pehlevî der alten Sâsânidendenkmale, wie es auf ihren Münzen und in ihren Inschriften gefunden wird, und ist also als die Sprache des persischen Hofes in dieser Zeit zu betrachten, die einheimische Sprache, in welche die heiligen Texte zur Zeit ihrer Sammlung und Ordnung zur grösseren Verbreitung und besserem Verständniss übersetzt wurden. Es war gemischter Art, die Grundlage war persisch und zwar nicht sehr verschieden von der Sprache, welche jetzt gebraucht wird, während ein grosser Theil seines Wortvorraths semitisch ist und dem Aramäischen dieser Periode am meisten gleicht. Seine eigentliche Heimath wäre demnach die westliche Gränze des Reiches, wo iranische und semitische Völker und Sprachen an einander gränzten. Aber es war nicht ein gesprochener Dialekt im strengsten Sinne des Wortes, es war eher eine gelehrte oder Büchersprache, in welche aramäische Wörter nach dem Belieben des Schreibers aufgenommen wurden, ähnlich wie arabische Worte in das Neupersische. Westergaard behauptet im Gegentheil, dass das Pehlevî der früheren Sâsâniden und das des Zend zwei ganz verschiedene Sprachen seien; dass die erstere ein wirklich semitischer Dialekt, die letztere aber rein persisch sei und, in Wirklichkeit, identisch mit dem Pârsî, von dem es sich blos durch die Schrift unterscheidet und die Schwierigkeit, die wahre Form des Textes zu finden, beruhe nicht allein in der Zweideutigkeit der Schrift, sondern auch in der grossen Anzahl willkührlicher Zeichen und Ideogramme für Pronomina, Präpositionen und Partikeln, die das Ansehen wirklicher Worte haben, und in der Annahme semitischer Wörter, die seltsam durch besondere Zeichen gekennzeichnet werden, welche der Schrift aber nicht der Sprache angehören. Wenn nun diese Zeichen richtig verstanden und übersetzt werden, dann wird das Pehlevî einfach Pârsî, das Zend zu Pâzend. Die Verkleidung der Uebersetzung in diese seltsame Form, welche der Sprache ein fremdartiges Ansehen giebt, hält Westergaard für einen priesterlichen Einfall, um die Kunde auf Wenige zu beschränken und diesen Wenigen ein erhöhtes Ansehen in den Augen ihrer Mitbrüder zu verschaffen. Haug wiederum theilt dem Pehlevî ein hohes Alter zu als einem rein semitischen Dialecte und glaubt, dass seine geschriebene Form später von den Iraniern blos als ein Vehikel

gebraucht wurde, um einen iranischen Dialect auszudrücken, indem beim Lesen für jedes semitische Wort sein iranisches Synonym gesetzt wurde, während iranische Endungen und andere Zeichen oft zugesetzt wurden, um die Uebertragung zu erleichtern.« Diese Darstellung Whitneys halte ich für vollkommen richtig, möchte aber darauf hinweisen, dass ich bezüglich der Sâsânideninschriften ausdrücklich erklärt habe (Huzvâreshgr. p. 175 not.), ich könne nur von dem bis dahin erklärten Theil der Inschriften sprechen, über das Weitere aber keine Vermuthungen aufstellen. In der verschiedenen Ansicht über die Sâsânideninschriften besteht nun die Verschiedenheit zwischen Westergaard und mir. Für unseren jetzigen Zweck ist diese Verschiedenheit ohne Bedeutung. Wenn einmal die Sâsânideninschriften sicher erklärt sind, wird es leicht sein, das Verhältniss zu ermitteln, in welchem sie zu der Sprache der Avestaübersetzung stehen. Vor der Hand ist die Erklärung derselben äusserst problematisch und es darf ihr daher kein Einfluss auf die Erklärung der Huzvâreshsprache eingeräumt werden. Auch ist diess durchaus nicht nöthig; wir besitzen hinlängliche Sprachdenkmale, um diese Sprache aus sich selbst erklären zu können, man muss ohnehin verlangen, dass diess bei jeder Sprache so viel als nur thunlich geschehe.

Um nun das Wesen der Huzvâreshsprache noch weiter zu ergründen, nehmen wir die Betrachtung des Fihristtextes wieder auf, bei welcher wir bis jetzt nicht viel über den ersten Satz hinaus gekommen sind. Was der Fihrist mit den Worten sagen will: ils s'en servent pour distinguer les expressions qui ont une forme semblable, bleibt auch nach Einsicht des Textes unklar und ist für uns hier nicht weiter von Wichtigkeit. Was dann weiter folgt, ist vollkommen klar und sicher. Der Fihrist erzählt uns wie man Huzvâresh las und schrieb, seine Regeln sind die folgenden: 1) Wenn man Huzvâresh schrieb, so ersetzte man gewisse Wörter durch andere, so z. B. schrieb man statt gusht, Fleisch, bisra. 2) Wenn man Huzvâresh las, so ersetzte man diese Wörter durch ihre érânischen Aequivalente, man las also statt bisra das érânische gusht. Was nun diese zweite Regel betrifft, so wird sie gewisser Einschränkungen bedürfen. Ich bezweifle durchaus nicht, dass man so lesen durfte wie der Fihrist sagt, und dass man vielfach so gelesen hat. Aber man hat nicht

immer so gelesen. Die Parsen versuchen wenigstens alle Wörter Buchstabe für Buchstabe zu lesen und ich habe mehrere Huzvâreshglossare vor mir, welche bei jedem Worte die Aussprache nach den Buchstaben angeben. Die Umschreibungen der Huzvâreshtexte, welche Anquetil von Deçtûr Dârâb erhielt, folgen gleichfalls den Handschriften Wort für Wort und setzen niemals ein érânisches Aequivalent, wo der Text ein semitisches Wort hat. Auch ist es gewiss nicht richtig, wenn man glaubt, mit Huzvâresh habe man blos den semitischen Theil der Sprache bezeichnen wollen. Kein Huzvâreshglossar enthält nur semitische Bestandtheile. Was dagegen die erste Regel betrifft, welche der Fihrist giebt, so ist sie vollkommen richtig, man schreibt immer in der von ihm bezeichneten Weise, wo man ein semitisches Wort schreibt, da meint man ein érânisches. Das Semitische ist im Huzvâresh vollkommen rechtlos gemacht, und es ist nicht ganz richtig, wenn man die Einmischung semitischer Wörter in dasselbe für die gleiche hält, wie die Einmischung arabischer Wörter in das Neupersische; der Semitismus spielt vielmehr im Huzvâresh ganz dieselbe Rolle wie etwa das Lateinische in unserem Küchenlatein. Diesen Sachverhalt habe ich ebensogut eingesehen wie der Verfasser des Fihrist, darum findet man in meiner Huzvâreshgrammatik § 70 mit gesperrter Schrift folgende Regeln gegeben: »Erstens: die semitischen Wörter erhalten bei ihrer Herübernahme in das Huzvâresh vollkommen den Umfang der érânischen Wörter, für deren Aequivalente sie gelten; zweitens: es sind diese érânischen Aequivalente nicht etwa im Altpersischen oder Altbaktrischen, sondern im Pârsî und Neupersischen zu suchen.« Hätte man diese Regeln immer im Auge behalten, so würde man so manches erklärlich gefunden haben, was bis jetzt räthselhaft erschienen ist.

Einige Beispiele werden die Sache am Besten klar machen. Das Pârsî kennt ein Verbum éçtâden, welches ursprünglich »stehen« bedeutet und auf altb. çtâ zurückzuführen ist. Im Huzvâresh gebraucht man dafür einen semitischen Stellvertreter den ich דְכוּיֵמַנְנְתַנְן lese und (Huzvgr. § 106) als entstanden erkläre (s. unten) aus dem aramäischen Participium קָאֵם, nach syrischer Weise qoyem gelesen und der Endung antan oder untan. Genau genommen heisst also דְכוּיֵמַנְנְתַנְן stehend sein. Natürlich steht in der Huzvâresh-Uebersetzung dieses Verbum überall

wo das Altbaktrische çtâ anwendet, wie man sich leicht überzeugen kann. Allein das ist nicht der einzige Gebrauch, den das Pârsî von seinem Verbum éçtâden macht, dasselbe ist vielmehr Hülfszeitwort geworden und dient unter Anderm dazu, im Vereine mit dem Particip ein Perfectum zu bilden. Da nun דכרימננתנן der Vertreter von éçtâden ist, so wird es auch zur Bildung des Perfectums gebraucht, obwol das Semitische, wenn es Hülfszeitwörter brauchen will, dazu nicht קום nimmt, sondern ܗܘܐ wie das Syrische, oder كان, wie das Arabische, und es ferner ein solches Hülfszeitwort nicht blos nach dem Verbum verwendet wie das Erânische, sondern auch vor demselben. Allein was das Semitische thut und nicht thut, ist eben vollkommen gleichgültig. Ein anderes Beispiel: Im Pârsî finden wir ô, ôi in zweierlei Bedeutung: so heisst das Pronomen der 3 ps., er, sie, es, so heisst auch die nota dativi. Natürlich sind diese beiden ô auf ganz verschiedene Weise entstanden: das Pronomen ô, er, entstammt dem altérânischen Pronominalstamm ava, die Partikel ô aber geht auf abiy, aoi, vielleicht auch auf die Partikel ava zurück. Allein für das Huzvâresh sind solche feine Unterscheidungen überflüssig. Man hat ô, er, mit ור, ורמן gegeben, der Kern dieses in seiner Zusammensetzung nicht ganz klaren Wortes ist gewiss לה, ihm; da nun ור, ורמן = ô ist, so ist es auch Aequivalent für die nota dativi (Huzv. gr. §§ 51. 73). Ein drittes Beispiel. Das Pârsî setzt dem Präsens die Partikel bé vor, um damit einen Aorist zu bilden. Nach meiner Ansicht ist dieses bé aus bêṭ abgekürzt und heisst soviel als »es dürfte sein«. Im Huzvâresh entspricht nun diesem bé häufig בנא. Man mag dieses בנא ansehen wie man will, man wird finden, dass es nichts anderes ist, als das aramäische בלא, ohne. Wie kommt nun aber diese Partikel »ohne« an das Verbum? So dürfen wir gar nicht fragen, sondern vielmehr: wie lautet בנא im Pârsî? Darauf erhält man die Antwort: ohne heisst im Pârsî bé (entstanden aus älterem awé, wie es noch in Composition vorkommt), da nun das gleichlautende bé auch vor das Verbum tritt, so kann auch בנא vor das Verbum treten. Diese Beispiele würden sich beliebig vermehren lassen. Will man z. B. mânden sagen, so schreibt man כתרננתנן, und dieses Wort heisst nicht blos warten, erwarten, sondern auch bleiben, wohnen. Für mardum schreibt man אנשותא, da man nun

auch mardumân sagen kann, so kann man auch אנשותאאן schreiben. Für ki (كه) schrieb man מנן, dieses war mithin nicht blos Fragewort, sondern auch Relativ und konnte gelegentlich auch als Partikel gebraucht werden (Huzvgr. § 167), für har (هر) schrieb man כנא und also ganz folgerichtig auch כנאמנן = هركه und כנאממן = هرچه. Man wird mir zugeben, dass eine solche Sprache keine wirkliche Sprache sein könne, sondern nur eine Art Kanzleistil, wie ich Huzvâreshgr. p. 165 bereits gesagt habe. Man wird fragen, wie man dazu kam eine solche Spielerei zu machen. Wir halten heutzutage ähnliche küchenlateinische Compositionen wenigstens für komisch — warum soll es nicht einmal Leute gegeben haben, welche sie schön fanden? Möglich, dass diese Schreibart ihren Ursprung einer Affectation verdankte, der Sucht mit Kenntnissen zu prunken, die man nicht besass. Dass die Achämeniden in ihrem Verkehre mit dem Westen sich der aramäischen Sprache bedienten ist sicher genug, diese Sitte mag nach und nach in solch kläglichen Verfall gerathen sein. Wir haben indessen hierüber nur Vermuthungen, denn zur Zeit der ersten Sâsâniden muss man schon Huzvâresh geschrieben haben, so wie wir es vor uns sehen, dies beweist das viel besprochene מרכאן מרכא. Man hat oft gefragt, warum denn die Sâsâniden diese unsemitische Ausdrucksweise gewählt haben, die regelrechte Verbindung wäre im Aramäischen מֶלֶךְ מַלְכַיָּא (cf. Dan. 2, 37) und auch im Altpersischen ist khshâyathiya khshâyathiyânâm nicht unrichtig. Die Sache ist aber sehr einfach: was man ausdrücken wollte war شاهنشاه, shâhanshâh (das Saansaa des Ammianus Marcellinus) und das konnte bloss מרכאן מרכא heissen, denn מרכאי מרכאן wäre شاه شاهان shâh-i-shâhân. Was die semitische Grammatik dazu sagt, darnach wurde also schon damals nicht gefragt. Für mich geht aus dieser Sachlage mit Evidenz hervor: dass das Huzvâresh von jeher eine érânische Sprache war. Semitisch braucht man herzlich wenig zu verstehen um Huzvâresh zu schreiben, undenkbar aber ist es, dass man das Semitische behandeln konnte, wie es geschieht, ohne des Neuérânischen mächtig zu sein.

§ 3.
Die Umschreibung.

Ich beabsichtige, im Folgenden die Probe eines Huzvâreshtextes zu geben, wie sich derselbe nach meiner Ansicht über die Huzvâreshsprache und meinen jetzigen Kenntnissen von derselben darstellt. Der Vergleichung wegen habe ich mich der jetzt herrschenden Sitte anbequemt, den Text in lateinische Buchstaben umzuschreiben, aber ich gestehe, dass ich mich nur sehr ungern dazu entschlossen habe. Die Umschreibung eines Huzvâreshtextes in lateinische Schrift geht eigentlich über unsere Kräfte. Die einheimische Schrift bezeichnet nach der Art der semitischen Alphabete blos die Consonanten, die Vocale müssen wir aus eigener Machtvollkommenheit beisetzen; wir können sie aber mit um so geringerer Sicherheit ergänzen, als wir uns durchaus nicht darauf verlassen dürfen, es seien bei der Vocalisirung blos die Sprachgesetze beobachtet worden, es sind gewiss gar manche Willkührlichkeiten untergelaufen. Für gewöhnlich bediene ich mich bei meinen Umschreibungen der hebräischen Schrift, sie bietet mir den Vortheil, dass sie zwischen Consonanten und Vocalen streng unterscheidet, so dass der Leser auf den ersten Blick sieht, was im Text steht und was Zusatz des Herausgebers ist. Will man sich statt der hebräischen der arabischen Schrift bedienen, wie dies Justi zu thun pflegt, so wüsste ich principiell auch nichts dagegen einzuwenden. Es hat eben jede dieser Schreibarten in Einzelnen ihre Vorzüge wie auch ihre Nachtheile. In der hebräischen Schrift heben sich die aramäischen Bestandtheile am besten ab, dagegen macht das éranische Element einen um so fremdartigeren Eindruck. Bei dem arabischen Alphabete ist das Umgekehrte der Fall. Das Erânische ist weniger fremdartig, weil auch das Neupersische mit arabischer Schrift geschrieben wird, dagegen lässt sich das Aramäische schwerer wiedererkennen.

Es versteht sich, dass meine oben entwickelte Ansicht über das Wesen der Huzvâreshsprache auf meine Umschreibung bedeutenden Einfluss üben wird. Da uns nach meiner Ueberzeugung im Huzvâresh eine éranische Sprache vorliegt, die sich vom Neupersischen nur wenig unterscheidet, so wird man gut thun, die Aussprache dieser Sprache anzuschliessen, wo es geht. Die Schwierigkeit liegt in der richtigen Erkennung der Wörter, keine leichte

Aufgabe in der vielverschlungenen Schrift; sind aber die Wörter einmal richtig erkannt, so macht es gewöhnlich nur wenig Schwierigkeit sie richtig zu umschreiben. Auch die semitischen Wörter fügen sich leicht, denn das Huzvâreshalphabet hat sie der éranischen Orthographie anbequemt und die Unterscheidung der k und t Laute, so wie der Gutturalen unbeachtet gelassen. Ich beabsichtige nun hier keineswegs, ein vollkommenes System der Umschreibung aufzustellen, ich will nur einige Hauptpunkte erwähnen, welche bei der folgenden Sprachprobe in Betracht kommen. Ich halte fest an meiner früheren Ansicht (die übrigens auch schon vor mir da war), dass n bald einfach bald doppelt geschrieben wird, letzteres namentlich am Ende der Wörter. Ich begreife wohl Wörter, wie etûn, tann, gûbishun für neup. گُوشن, تن, ایذون oder kantann für كردن, aber kein aitûnu, tanu, gubishnu (oder gar pavan vînashnu oder mînashnu), kartanu, der u Vocal hat mit allen diesen Wörtern gar nichts zu schaffen. Ich schreibe ô (אוו) statt des für mich ganz sinnlosen avu. Das einfache n oder u, welches bisweilen am Ende nachlautet (vgl. Huzvgr. § 22 A. 3), ohne dass sich im Indogermanischen oder Semitischen ein Ersatz dafür findet, bezeichnet meines Erachtens einen unbestimmt nachlautenden Vocal, es ist vor der Hand gleichgültig, ob man n oder u dafür setzt, so lange wir über die Natur des Lautes nicht näher unterrichtet sind. Wo das n oder u Zeichen dreimal stehen sollte, da wird dasselbe sehr häufig nur zweimal gesetzt, darum lese ich z. B. str. 7. c) dâmtannend. Es ist diess eine ähnliche Freiheit, als wenn das Syrische ܐܐܒܠܒ setzt statt ܐܐܐܒܠܒ. Die Ergänzung war leicht für Jeden, welcher der Sprache kundig war, und für Fremde schrieb man nicht. Ich schreibe ferner jeden Consonanten so wie er dasteht. Ich zweifle nicht, dass man zuweilen anders gelesen hat: étûn dürfen geklungen haben wie édûn, partum wie fradûm, wir aber wissen darüber nichts Gewisses und thun am besten zu lesen was dasteht. Diess gilt namentlich auch von den Stellen, wo n statt r, l gesetzt ist. Es mag sein, dass wir statt dieses n bisweilen unser r, l setzen würden, aber oben (p. 10) haben wir auch n als den legitimen Vertreter des r und l kennen gelernt. Geschrieben steht bestimmt gabnâ, konâ, benâ, pancand, kenpak, nicht aber gabrâ, kolâ, belâ, farzand, kerfa. Ganz ebenso verhalte ich mich auch bei den Vocalen: wo scriptio plena in der

Schrift ist, da muss sie doch auf eine Weise angedeutet werden, wenn auch der Vocal kurz ist. Gegen die neuerdings auftretende Sitte, die Postulate der Sprachvergleichung ohne Weiteres als wirklich vorhandene Formen in den Text zu setzen, muss ich vom philologischen Standpunkte aus entschieden Verwahrung einlegen. Man bedenke nur einmal, welche Verwirrung eintreten muss, wenn man einen solchen Text, in welchem gabrâ, kolâ u. s. w. umschrieben ist, ohne Zuziehung von Originalhandschriften wieder in Huzvâreshschrift zurückschreiben soll. Tief eingreifend ist, dass ᠊ nicht immer î oder ê, sondern recht häufig auch ĕ bezeichnet, eine Thatsache, welche bei Abfassung meiner Huzvâreshgrammatik noch unbekannt war, die ich aber schon früher (Heidelberger Jahrb. 1868. p. 761) dargelegt habe. Durch Anwendung dieser Regel erhalten die Huzvâreshwörter vielfach erst ein vernünftiges Aussehen, ich bezeichne dieses plene geschriebene e mit ĕ um es von den nur ergänzten e zu unterscheiden. Auf diese Weise erhalten wir in semitischen Wörtern dmĕ, beçrĕ, eçrĕ statt damiâ, besriâ, asriâ, in indogermanischen resk statt rîsk, vetĕrtan statt vetîrtan. Es verschwinden dann solche Unformen in yehabannît statt yehabannĕt, vâdunînd statt vâdunĕnd u. s. w. Bei einigen Ligaturen dürfen wir annehmen, dass sie wie Ideogramme zu behandeln sind. So lese ich das Wort, welches gewöhnlich mit dayen umschrieben wird, getrost dar oder andar, dasselbe Zeichen am Ende der Verba nd.

Zum Schlusse noch einige Worte über eine wichtige Verschiedenheit. Ich schreibe dkoyemanntann, dkotebannaçtann, dmoyetanntann oder dmitanntann (cf. Huzvgr. § 94), nehme also ein Präfix d an. Diess ist eine kleine Abweichung von meinen Vorgängern, welche dieses Präfix dj oder j lesen. Bei Anquetil lauten die betreffenden Wörter djeknemounestan, djektibonestan, djamitounatan, und auch Müller behält diese Aussprache bei. Angesichts der Thatsache, dass sich auch zktaranntan tödten findet (vgl. Justi im Glossare zum Bundehesh s. v. und Yç. 4, 8, Anquetil hat auch zaktounatan cf. Vd. 8, 90), z und d mit einander wechseln, während j ein seltener Buchstabe ist, habe ich (Huzvgr. § 92) vorgeschlagen, dieses Präfix mit d zu geben, daher steht unten str. 4, b) dktarannând, und so in andern Fällen. Neuerdings hat man vorgezogen, dieses Präfix y zu lesen und darin das semitische Präfix der 3 ps. sg. imperf. zu sehen. Da

das Huzvâresh seine Verba aus verschiedenen Theilen des semitischen Verbums nimmt, so ist an und für sich nicht eben viel dagegen zu sagen. Man scheint aber übersehen zu haben, dass man gerade mit dieser Annahme sehr vorsichtig sein muss, denn nur im Jüdisch-Aramäischen finden wir das Präfix y, die meisten aramäischen Dialekte haben n. Indessen, Formen wie yehvânnĕt, yemallannt könnte man sich ganz gut gefallen lassen. Was soll man aber zu yekavîmûnît sagen? Es ist doch unmöglich zu glauben, dass יְקוּם aus einem früheren יְקֻם oder יְקַוִּים hervorgegangen sei, Beides würde יְקִים geworden sein. Dann hätten wir eine Aphelform vor uns, welche nicht passt, denn אקים heisst nicht stare (welche Bedeutung wir nothwendig brauchen), sondern stabilire. Dieselbe Ausstellung habe ich an den übrigen oben angeführten Wörtern zu machen, יכתיב kann nun heissen: er wird schreiben lassen, von מית, sterben, heisst das Imperfectum zufällig ימות, aber ימית wäre interficiet, eine Bedeutung, welche wir nicht brauchen können. Unter diesen Umständen habe ich es rathsam gefunden, bei meiner früheren Ansicht zu verbleiben. Ueber die Endung antan oder untan verweise ich auf Huzvgr. § 91, ich habe dem wenig beizufügen. Ich kann die der Infinitivendung vorausgehende Silbe an oder un nur als eine Endung ansehen, welche aus der semitischen Form einen érânischen Stamm machen soll. Ich finde dazu das Participium am geeignetsten, die Form ûn müsste eine Verdunklung sein statt ân; da diese Verdunklung sonst nicht mehr vorkommt, so habe ich sie auch hier nicht wählen wollen.

§ 4.

Die handschriftlichen Hülfsmittel.

Die handschriftlichen Hülfsmittel für die Herausgabe des Huzvâreshtextes des Yaçna sind auch jetzt noch spärlich zugemessen. Meine eigene Ausgabe ist aus einer einzigen allerdings sehr alten copenhagener Handschrift gemacht und es schien sehr unwahrscheinlich, dass die Hülfsmittel sich vermehren würden. Schon Anquetil hatte sich vergeblich um eine Yaçnahandschrift mit der Huzvâreshübersetzung bemüht, obwol er wusste, dass eine solche vorhanden sei. Er sagt darüber (ZAv. I, 2. p. 74): L'Izeshné a été traduit en Pehlvi et en Samskretam. Les Parses de l'Inde ne conoissent qu'un exemplaire de la premiere traduction. Djemschid,

Destour Mobed de Nauçari, ancienne ville du Guzerate, passe pour être le possesseur de cė rare manuscrit, et m'a néanmoins assuré qu'il ne l'avoit pas. Alle späteren Sammler von Parsenhandschriften waren nicht glücklicher als Anquetil, mit alleiniger Ausnahme von Rask, und da die von dem dänischen Gelehrten nach Europa gebrachte Handschrift sehr alt war, so musste man glauben, es sei ihm gelungen, die einzige Handschrift zu erlangen, welche in Indien existirte. Ob man in Persien das Buch noch besitze, musste gleichfalls zweifelhaft bleiben. Westergaard berichtet darüber (Zendavesta pref. p. 11) folgendes: During my short stay in Yazd in 1843 a very modern copy was shown to me, which, from the cursory examination I was allowed to make, I thought was the Yaçna with the Pehlevi translation. In this I may have erred.

Unter diesen Umständen musste man sich begnügen, das Buch nach einer einzigen Handschrift herauszugeben. Der alte Codex des Yaçna, obwol einer der besten, welche wir besitzen, ist doch im Huzvâresh ebensowenig ganz correct wie der gleichaltrige Cod. Havn. no. 20 im Texte des Bundehesh. Für die Textverbesserung konnten von mir nur zwei Mittel angewandt werden: die Vergleichung von Parallelstellen in der Handschrift selbst und die Vergleichung mit der Sanskritübersetzung Neriosenghs, welche nach des Verfassers Versicherung aus dem Huzvâresh gemacht worden ist. Der Ertrag aus diesen Vergleichungen ist meiner Ausgabe am Schlusse beigefügt worden. Es zeigte sich übrigens, dass der Huzvâreshtext des Neriosengh mit dem unsrigen nicht genau übereingestimmt haben kann, nicht nur sind öfter die Glossen anders gestellt, es hat auch Neriosengh eigenthümliche Zusätze; auf der andern Seite sind hinwiederum manche Sätze unseres Textes weggelassen. Dass die Vergleichung von andern Handschriften bei dieser Sachlage nicht ohne Nutzen sein würde, liess sich von vorn herein vermuthen. Wider Erwarten sind nun nachträglich doch Handschriften zum Vorschein gekommen, deren Existenz die Parsen, wahrscheinlich aus Misstrauen, verheimlicht haben müssen. Zwei solcher Handschriften hat Hübschmann in seiner Ausgabe des vorliegenden Capitels benutzen können, von diesen ist die eine eine getreue Copie der copenhagener Handschrift, aus der sie vielleicht in dem Zeitraume genommen ist, welche zwischen dem Aufenthalte Anquetils und dem Rasks in Indien liegt, doch ist diess gleichgültig. Von grösserer Wichtigkeit als

der eben erwähnte Codex A ist ein zweiter, B, welcher selbständige Lesarten enthält, ohne darum so erheblich von unserm Texte abzuweichen wie das Vorbild Neriosenghs. Um uns nun von der Bedeutung dieser Handschrift eine Vorstellung machen zu können, müssten wir vor Allem über die Beschaffenheit derselben unterrichtet sein, was bis jetzt nicht der Fall ist. Es wäre von Wichtigkeit zu erfahren, ob die Handschrift alt oder jung, ob sie in Persien oder in Indien geschrieben ist. In letzterem Falle wäre es auch nicht gleichgültig, den Schreiber sowie den Ort und die Zeit der Abfassung zu kennen. Es kann nicht geleugnet werden, dass manche Lesarten dieser Handschrift unzweifelhaft richtig, andere wenigstens beachtenswerth sind, wenn ich auch gestehe, dass ich ihr nicht unbedingt zu folgen vermag. Für diese Verschiedenheiten lassen sich nun, nach der Analogie anderer Handschriftenreihen der Parsenliteratur, verschiedene Gründe denken. Am werthvollsten wäre natürlich der Codex, wenn er aus Persien stammte, in diesem Falle hätten wir einen von der copenhagener Handschrift ganz unabhängigen Text vor uns. Aber auch wenn die Handschrift in Indien geschrieben aber alt wäre, würde es noch möglich sein, dass sie auf eine zweite, aus Persien gekommene Quelle zurückginge. Eine dritte Möglichkeit aber ist, dass irgend Jemand an dem Texte auf eigene Hand Verbesserungen angebracht habe. Ich wage bei meiner Unbekanntschaft mit den Thatsachen natürlich kein bestimmtes Urtheil zu fällen, aber ich gestehe, dass ich bis jetzt die letztere Möglichkeit für die wahrscheinlichste halte. Die Gründe für diese meine Ansicht werden unten aus den Anmerkungen hervorgehen.

Text.

1. a. Étûn zak i konâ du gûbisnn qâhisnn i anhomâdât apaçtâk u zand mannci âkâç âigh dânâk as érpataçtânn kûnesnn.

b. mann çtâisnni anhomâ u icesnni vahûman acas pétâk zak i apaçtâk u zand.

c. mann humînîtâr pann ahrâis zakca mann mandûm i prârûn mînĕt as kanpak icesnni maç dhavannĕt mannsân dar rosanîh pann vînesnn hurvâkhmis âighsân 'emat mînoi icesnni khaditannend asânn râmesn dhavannĕt.

2. a. Gosok çrût niokhsasnîh âighas gos bnâ nsmamannt sât nazrannt bnâ krîtannend [vahist] vakhsînasnîh âighas érpataçtânn kûnesnn mannas avînâpdâk (?) zak i rosann pann mînesnn âigh zak i érpatânn rosann ô târîk.

b. kâmak ranman bnâ vcînasnn mann gabnâ neçâman hanmanîm o zak i napsman tann âighmân mandûm i prârûn min zak i apârûn bnâ vcînasnn acmânn zak i apârûn ghan kûnasnn.

c. âigh bnâ pann zak maç kâr pann pîsât nd pann tann i paçîn o zak i âmokhtesnni ranman nkîcĕnd pâtdâisnn âighmânn mandûm i prârûn âmokhtann pâtdâisnn nikhdannend.

3. a. Étûn zak i konâ 2 mînoi anhomâ u ganâk asânn partûm zak i yûmâi bnapsman çrût âighsânn vnâç u kanpak bnapsman bnâ dmarerannt.

b. mînesnn gûbesnn u kûnesnn zak i konâ 2 mann sapîr u mannca çarîtar aivak zak sapîr mînît gupt kantn aivak zak çarîtar.

c. min varmansân varman hûdânâk anhomâ râçt bnâ vcît râ zak dûsdânâk ganâkmînoi.

4. a. Étûnca zak i konâ 2 mînoi o ham matn hanmand o zak i partûm dahesnn âigh konâ 2 mînoi o gâyomartn mat hanmand.

b. 'ematca pann zĕndakîh anhomâ pann honâ kâr âigh ndas zĕndak dâçĕnd umannca pann azĕndakîh gannâk mînoi pann é kâr âigh ndas bnâ dktarannând mannca étûn zak 'ît nd var zak i apdûm dar khânân âigh ansûtâci apânîk maim ghan damtannĕt.

Uebersetzung.

1. a. Nun muss diese beiden Reden begehren, welche Ormazd geschaffen hat — Avesta und Zend — und zwar wer kundig (ist) — d. h. der Weise, er muss Studien machen.

b. Welche der Preis Ormazds, das Opfer Bahmans — davon (ist) offenbar Avesta und Zend.

c. Welche wohl bedacht werden müssen in Reinheit nämlich — wer etwas Gutes denkt, dessen gute That kommt einem grossen Opfer gleich — welche ihnen im Glanze durch Schauen Freude bereiten — d. h. wenn sie ein himmlisches Opfer schauen, gewährt es ihnen Freude.

2. a. Das Goshô-çrût (mündliche Ueberlieferung) ist zu hören, — d. h. mit Ohren gehört habend, fröhlich fortgegangen seiend lesen sie — es ist zu wachsen — d. h. er muss studiren — was davon unklar (?) (ist) der Klare im Denken — d. h. von den Hérbads der, welcher klar ist dem Finstern.

b. Der Wunsch ist uns zu entscheiden die wir Männer und Frauen sind für uns selbst — d. h. wir müssen die rechtschaffene Sache von der unrechten trennen, von uns das Unrecht thun.

c. Besonders bei dem grossen Geschäfte — bei . . . . bis zum letzten Körper — weisen sie für unsere Lehren Lohn an — d. h. sie geben uns Belohnung für unser Lehren von etwas Guten.

3. a. Was nun diese beiden Himmlischen (betrifft) — Ormazd und Ganâ — so sprachen sie zuerst dieses Doppelte selbst — d. h. sie sprachen Sünde und gute That selbst aus.

b. Denken, Sprechen und Handeln beides: das Gute und das Böse — der Eine dachte, sprach und that das Gute, der Andere das Böse.

c. Von ihnen wählte der wohl Wissende — Ormazd — das Rechte, nicht jener Schlechtwissende — Ganâ mînôi.

4. a. Und so sind diese beiden Himmlischen zusammen gekommen zur ersten Schöpfung — d. h. alle beiden Himmlischen sind zu Gayomard gekommen.

b. Der Eine um des Lebens willen — Ormazd in der Absicht damit man ihn (Gayomart) lebendig erhalte — der Andere um des Nichtlebens willen — Ganâ mînôi in der Absicht um ihn zu tödten — welches so ist bis zuletzt in der Welt — d. h. auch andere Menschen kommen (dazu) zusammen.

Text.

c. vattumîh darvandân âharmann u darvandân râi apaçînasnîh bnâ khadîtannt u étûn zak i ahrûbn pahrûm mînesnn anhomâ hâmît hâmît dmâîkihâ.

5. a. min 2 ânn mînoiân as dosît mann darvand zak i çarîtar varcesnn âharmann zak i çarîtar-varcesnn-kâmak bût.

b. ahrâis mînoi apzûnîk anhomâ ahrâis dosît 'emat cas zak i çakhtni ça(n)g nahûpt açmânca pann é kâr pérâmûn géhân bnâ kant âigh ahrâis rûbâk dhvannât.

c. mannca snâyînĕt anhomâ acus kâmak zak i anhomâ u pann zak askârak kûnasnn o anhomâ âigh pann zak kâmak kûnesnn var anhomâ sâyet matann.

6. a. varmansân vrâ râçtn vcînĕnd mann sédâân hanmend cîkâmcâi âigh sédâ mandûm i prârûn râ nikhdannĕnd u mannci varmansân prépt varmansân mann sédâ zak préptn dkoyemannend râçt ac râ nikhdannend.

b. o pûnçasnn main mat hanmend âighsânn rvatman sédâân hampûnçît dhavannĕt mannsânn dosît zak çarîtar pann mînesnn.

c. Étûn rvatman khésm o ham dubârît hanmend acsânn vîmârînît khânân i martûmân âigh rvatman khésm ansûtâân ahokînĕnd.

7. a. o varman khsatrvar dâmtannĕt vahûmann asvahistnca kantann maim ghan dâmtannend.

b. acas étûn karpn tannâisnn yehabannĕt çpandanmat pann açtûbîh âigh ndas dhavannĕt çtûb râ dhavannĕt.

c. varmansân i rak zak étûn âigh o var és étûn dâmtannend mann étûn dâtannĕt cîgûn dahesnn i partûm âighas kâmak kûnasnn zak gâyomartn.

8. a. étûnci pann zak dahesnn pann tann i paçînn o varmansân kînîkânn i vnâçkârânn dâmtannĕt kînn âighsân pâtprâç nikhdannĕnd.

b. étûn anhomâ mann varman rak khotâiîh as vahûman bnâ yehabannĕt mizd.

c. pann varmansânn âmokhtasnn anhomâ pann dînn i anhomâ 'emat o varman mann ahrâis âigh pann mandûm i prârûn âmokht dkoyemannĕt as o yadman yehabannhét drûcn drûc i ahrmok.

Uebersetzung.

c. Die Schlechtigkeit der Bösen — Ahriman sah der Bösen wegen die Vernichtung — so dieses Reine das beste Denken — Ormazd die Ewigkeit.

5. a. Von den beiden Geistern befreundete der Schlechte das Uebelthun — Ahriman begehrte nach der schlechten Handlung.

b. Das Reine der vermehrende Geist — Ormazd befreundete das Reine — von welchem auch die festen Steine gekleidet wurden — den Himmel machte er darum rings um die Welt, damit das Reine Fortgang nehme.

c. Und wer den Ormazd zufriedenstellt — wessen Wunsch der des Ormazd ist — durch diese offenbaren Handlungen zu Ormazd — d. h. durch dieses nach Wunsch handeln kann man zu Ormazd gelangen.

6. a. Jene wählen nicht richtig welche Daevas sind irgend etwas — d. h. die Daevas thun etwas Rechtschaffenes nicht — und wer von ihnen betrogen wurde — die welche von den Daevas betrogen worden sind, thun auch nichts Rechtschaffenes.

b. Zum Fragen sind zusammen gekommen — d. h. von ihnen ist mit den Daevas berathen worden — welche befreundeten das Schlechte dem Geiste nach.

c. So sind sie mit Khasm zusammengelaufen, da wurde von ihnen krank gemacht die Welt der Menschen — d. h. in Gemeinschaft mit Khasm beflecken sie die Menschen.

7. a. Zu jenem (dorthin) kommt Shahrévar, Vahman und Ashavahist — um zu handeln kommen sie zusammen.

b. Da giebt ihm Körperstärke Spandârmad in Unerschrockenheit — d. h. so lange er sie hat wird er nicht feige.

c. Die Deinen (sind) so — d. h. zu einem Jeden kommen sie so — wer so kommt wie die erste Schöpfung — d. h. wessen Willenshandlung ist wie die des Gayomard.

8. a. So in der Welt — beim letzten Körper — kommt zu jenen hasserfüllten Sündern — die Rache — d. h. man giebt ihnen Strafe.

b. So, Ormazd, wer zu deinem Reiche (gehört), ihm giebt Vahman Lohn.

c. Durch ihre Lehren, Ormazd — durch das Gesetz Ormazds — wenn sie jenem der Reines — d. h. wer etwas Reines gelehrt hat — dem geben sie in die Hand die Druj — die Druj Asmô.

Text.

9. a. étûnci ranman mann rak hanmenîm âigh rak napsman hanmenîm amân danman praskantn kûnesnn dar khânân.

b. anhomâca zak hamâk anjumanīkīh v dadrannesnni asvahestca âighsàn hamésak anjuman maim tanni paçînn kûnasnn.

c. mann açâr mînesnn dhavannĕt âigh mînesnn pann daçtúbarîh ahû nikhdannĕt as tamman parçânekîh 'îtn âigh parcâmaki cis pann prârûnîh bnâ khavîtannĕt dar miyânn.

10. a. Étûn pann zak dahesnn pann tann i paçînn varman i drûc i u gannâk mînoi pann prot bavisnîh 'emat mandûm bnâ ô nazârîh dkoyemannât tabrannhét çpâh.

b. étûn téc ayocĕnt o mizd dnoçénntn zak i pann humânesnîh i vahûman 'emat pann prârûnîh katrannaçtn dkoyemannend.

c. o anhomâ u asvahestnca ayocĕnd mann nikhdannend zak i sapîr nâmîkîh âigh zak és nazrannĕt o mizd dnoçénntn mann hûçrûb 'îtn.

11. a. zak i konâ 2 vâprîkânîh âmokhtasnn nd(i?)anhomâ yehabannt o ansûtâân.

b. mann cand qîn açîn ac âmokhtasnn zak mandûm âigh ndam pann pîsâtn dacasnn nâ dhavannât mannca dér rés min zak pîsâtnn darvandàn.

c. çûtca ahrûbânn âigh cîgûn apâyet kantann étûn akhar varmansânn 'ît névakīh 'emat zak çût bundak bnâ matn.

Anmerkungen.

1. a. Etûn ist das neupersische ايدون, pârsi édûm. Ueber die Vertretung des د durch t vergl. man meine Huzvâreshgrammatik § 20. und A. 1. Ob man konâ oder kunâ lesen soll, muss zweifelhaft bleiben, es kommt eben darauf an, ob das Wort dem Jüdisch-Aramäischen oder dem Syrischen entnommen ist. Gûbisnn im Pârsi گوشن, genau wäre guwisnn, denn b entspricht hier dem w. Das Wort ist gebildet wie kûnishnn, im Neupersischen finden wir dafür گویش, es ist also w noch in v übergegangen. Für anhomâ ist es jetzt gewöhnlich geworden auharmazd zu schreiben, indem man mit Oppert und Westergaard annimmt es sei das schliessende a aus zd corrumpirt. Ich finde für diese Ansicht keine Beweise und nehme an, es sei dieses sinnlose anhomâ eine ähnliche Verdrehung des Gottesnamens, den man nicht aussprechen wollte, wie das hebräische Jehova. Apaçtâk und apiçtâk ist gleich gut, sowol

Uebersetzung.

9. a. Und so sind wir Dir — Dir angehörig sind wir — uns ist diese Auferstehung zu machen in der Welt.

b. Und Ormazd muss diese ganze Versammlung machen und Ashavahist — d. h. sie müssen beständig Versammlung für den letzten Körper machen.

c. Wer folgsamen Geistes ist — d. h. den Geist in der Führung des Herrn erhält — ihm ist dort Weisheit — d. h. das Ende der Dinge weiss er in Rechtschaffenheit — in der Welt.

10. a. Da nun — beim letzten Körper — (ist) jene Druj — und Ganâ Mînôi — im Stürzen — wenn die Sache in Abnahme ist — zerbrochen wird sein das Heer.

b. Da vereinen sich schnell — um den Lohn in Empfang zu nehmen — jene in der guten Wohnung des Vahman — welche in Rechtschaffenheit beharrt haben.

c. Zu Ormazd und Ashavahist vereinigen sich welche festhalten den guten Ruhm — d. h. derjenige geht hin um Lohn zu empfangen welcher guten Ruf hat.

11. a. Jene beiden Bekannten sind zu lehren, welche Ormazd geschaffen hat für die Menschen.

b. Welche viel gutes Eisen — es ist zu lehren diese Sache damit ich bei . . . . nicht zu brennen brauche — welches lange Wunde — von jenem . . . . — der Schlechten.

c. Und Nutzen der Reinen — d. h. wie muss man machen — so haben sie nachher Gutes — wenn jener Nutzen vollständig wird.

---

die eine wie die andere Form findet man im Pârsî: awaçtâ und awiçtâ. Dass man âkâç als Dativ auffassen soll, obwol kein Dativzeichen vor dem Worte steht, geht aus der Glosse hervor. — b. Ich lese mann, in Uebereinstimmung mit den semitischen Sprachen, mûn ist ohne Analogie. Dieses mann setzt das i fort, welches vor anhomâdât steht, nicht mann vor âkâç. Wie man sieht stimmen die H. U. und Neriosengh nicht zusammen, erstere hat die Abstracta çtâisnn und icesnn, dafür finden wir beim indischen Uebersetzer die Concreta stotâ und ârâdhaka. Die Ersetzung eines Abstractums durch ein Concretum ist nicht gerade selten, hier aber besonders zu beklagen, da der Sinn ein ganz anderer wird als ihn die H. U. beabsichtigt und der Text verlangt, denn stotâ kann blos Fortsetzung von âkâç oder vettâ sein. Auch die Glosse, welche Neriosengh zu stotâ zieht, wird dadurch unrichtig. — c. Das Verbum minîdan ist zwar dem Pârsî aber nicht dem Neupersischen bekannt, doch hat letztere Sprache das abgeleitete منش animus, welches Wort

bei Firdosi häufig vorkommt. Vielleicht darf man mĕnîden statt minîden lesen, doch ist es auch möglich, dass i vom y der cl. 4. herkommt, nach welcher man conjugirt wird. Ich lese 'emat, nicht âmat, da das Wort sicher das syrische ܐܡܬܝ ist und âmat irre leiten würde. Mînvad ist Nichts, das Wort lautet mînôi und bedeutet himmlisch. Altbaktr. mainyu (wofür im Altpersischen manyu zu erwarten wäre), wird nämlich in den neuern érânischen Sprachen zu mînô, indem y in die vorhergehende Silbe zurücktritt, aber dieses mînô ist zum Substantiv geworden und bedeutet den Himmel; um also altb. mainyu himmlisch auszudrücken, muss davon ein Adjectivum mînôi gebildet werden. Khaditannend sollte eigentlich mit drei n geschrieben sein, vergl. hierüber meine Huzvgr. § 91. A. 2. Es widerstrebt mir durchaus, mann huminîtâr auf âkâç zu beziehen (wie Neriosengh consequenter Weise thut), nachdem sich mann in b auf zak gûbisnn bezogen hat; auch spricht der Text dagegen, in welchem humańzdrâ ohne Frage auf tâ vakhshyâ zu beziehen ist. Mańzdra findet sich noch Vd. 18, 111 leider fehlt dort die H. U. Aspendiârji übersetzt das Wort mit sehr weise. Ich fasse das Suffix târ passivisch, wie dasselbe öfter vorkommt, cf. Vullers Inst. p. 229 ed. 2da. Zakca übersetzt das yêcâ des Textes allzu wörtlich, ich glaube die Bedeutung »nämlich« verantworten zu können. In mannshânn ist das Pron. suff. eigenmächtig zugesetzt, man muss es auf âkâç beziehen, welches demnach collectiv zu fassen ist. In meinem frühern Texte habe ich urvâkhmenis corrigirt mit Rücksicht auf Yç. 10, 19, es kann aber urvâkhmis' heissen cf. Yç. 32, 1; 36, 4. 6; 43, 8. Das Folgende ist verdorben, cf. die Note zu der St. hinter meiner Ausgabe. Die Worte 'emat mînoi icasnn khaditannend können blos heissen: wenn sie ein himmlisches Opfer sehen, Neriosengh muss gelesen haben emat anhoma pann mînoi icasnn khaditannend.

2. a. Die erste Strophe hat aufgefordert zum Lesen der heiligen Schriften und des Commentares, daran schliesst der erste Vers der zweiten Strophe die Aufforderung auch die mündliche Ueberlieferung zu studiren. Ueber die Lesung der einzelnen Wörter ist nur wenig zu bemerken, ich lese nsmamannt und sehe in dem vorgesetzten n das Präfix der 3 pr. sg. imperf. Für krîtannend würde ich am liebsten koretannend lesen, wie mir scheint sind diese Wörter im part. praes. in das Huzvâresh herüber genommen. Das Wort gosok çrût ist eine ziemlich wörtliche Umschreibung des altbaktrischen gaoshô-çruta (über k in gosok cf. Huzvareschgr. § 18. A. 1), Yç. 22, 29. 25, 18 steht gosânçrût in gleicher Bedeutung. Ueber die Bedeutung der Form niokhsasnîh und vakhsînasnîh s. m. Huzvg. § 120. Für gos bnâ nsmamannt scheint Neriosengh übrigens mandûm bnâ etc. gelesen zu haben und diese Fassung ist vielleicht vorzuziehen. Den Sinn der Uebersetzung hat Hübschmann nicht richtig erfasst, weder im Huzvâreshtexte noch bei Neriosengh. Offenbar construiren die traditionellen Uebersetzungen ganz anders als wir thun; nach ihnen soll der Text bedeuten: »man höre mit Ohren, man nehme zu, die Unklaren (oder das Unklare) durch die Klaren (das Klare) im Geiste« d. h. die welche etwas wissen sollen die belehren denen etwas im Avesta unklar ist. Man müsste demnach in çraotâ, vahistâ die Verbalformen sehen, während avaenatâ ein mit a priv. gebildetes Adjectivum wäre. Ihm entspricht das dunkle avînâpdâk,

avin entspricht den avaen, der Rest dem ata. — b. Kâmak i. e. کامه ist nicht Begierde sondern Wunsch. Der Verf. motivirt nun, wozu man die Kenntniss der heiligen Schriften nöthig hat. Hanmenîm entspricht dem neup. ایم, vorgesetzt ist ein semitisches Fulcrum, das entweder Nomen oder Pronomen sein muss, denn nur bei diesen beiden Wortklassen findet sich man angehängt. Mir scheint am wahrscheinlichsten, dass es mit den Partikeln în oder hen, siehe, identisch ist. Napsman tan ist natürlich soviel als np. خویشتن und demgemäss aufzufassen. Für die schliessende Glosse fehlt uns leider Neriosengh, der sie weglässt und uns gerade diessmal recht nöthig wäre. Wie ich oben die Stelle fasste, so habe ich sie bereits vor Jahren übersetzt, ehe ich von der Existenz einer andern Lesart etwas wusste, denn es ist klar, dass man nicht übersetzen darf: wir sollen das Unrechte thun. Die Annahme der Lesart prârûn erleichtert freilich die Fassung der Stelle bedeutend, doch gebe ich Folgendes zu bedenken: 1) awârûn ist immerhin durch zwei Handschriften gestützt, von denen die eine sehr alt ist, prârûn nur durch eine von deren Herkunft wir nichts wissen. 2) Es ist eine alte kritische Regel, die schwerere Lesart vorzuziehen, man sieht wohl ein, dass awârûn in prârûn corrigirt wurde, aber nicht das Umgekehrte. Trotzdem will ich nicht in Abrede stellen, dass vielleicht awârûn ein bloser Fehler aus Gedankenlosigkeit sein könne, denn ganz ähnliche Fehler, die wir corrigiren können, finden sich auch sonst in der Handschrift, so steht Yç. 9, 99 ahrûb, heilig, neben ahrmok i. e. ashemaogha, dort giebt uns Neriosengh die Mittel zur sichern Correctur. — c. Das Wort, welches ich pisât geschrieben habe, hat mir viele Mühe gemacht, ohne dass ich darüber zur Klarheit kommen konnte. Wir werden demselben unten noch zweimal begegnen, sonst kenne ich es aber nicht und nirgends wird es übersetzt. Nach den Zeichen weiss ich nicht einmal zu sagen, ob man pisât oder piçakht lesen soll. Ebenso weiss ich weiter nicht, ob pisâtu oder pisâtnn die richtige Lesart ist. Hübschmann hat dafür paçâkhtan, womit ich nichts anzufangen weiss. Nikhdannend schreibe ich für das traditionelle vadounend, indem ich das Wort auf aram. אחד zurückleite. Da nach den Glossaren die eigentliche Bedeutung des Wortes گرفتن ist, und dieses Wort im Neupersischen auch als Hülfsverbum betrachtet wird, so geschieht natürlich mit unserm Verbum dasselbe.

3. a. Ueber ganâ vergl. man oben p. 37. Das Wort, welches ich mit yûmâi umschreibe, scheint dasselbe zu sein wie yémâ im Texte. Wir finden es Yç. 10, 32 wieder und dort wird es von Neriosengh mit yukta übersetzt. Im Avestatexte habe ich yémâ als nom. dual. aufgefasst und demgemäss mit Zwillinge übersetzt, die H. U. scheint es mir aber als acc. zu fassen. Neriosengh's Original muss anders übertragen haben; denn er giebt yémâ mit bhûmaṇdale, eine wohl zu beachtende Uebertragung, vgl. Yç. 47, 2, wo auch die H. U. yâmẽñg mit zaki damîk wiedergiebt, wie Neriosengh durch pṛithivyâm̃. — b. Ich war früher ungewiss, ob ich aivak oder ainak lesen sollte (vgl. meine Huzvgr. p. 77. Not.). Am besten ist es wol, wenn man das schliessende k als stummen Buchstaben auffasst und in Uebereinstimmung

mit dem Pârsî éu oder ayô liest (cf. ایوداد گاو) i. e. aeva. Hübschmann liest khaduk, was Nichts ist.

4. b. Ueber die graphischen Verschiedenheiten meiner Lesung von der Hübschmanns nur einige Worte. Ueber die Gründe, welche mich veranlassen, o statt avu zu lesen, ist oben schon ausführlich gehandelt worden. Ich lege kein Gewicht auf die Lesung dâçĕnd, das Wort ist mir der Form nach unklar, aber ich kann mich auch nicht entschliessen yakhsûnând zu lesen. Ich lese é statt hi, es ist diess ein gutes érânisches Pronomen, im Neupersischen durch این verdrängt, aber noch erhalten in ایرا. Ich lese khânân (plur. von خان Haus) mit der Tradition statt ahvân. Ob man madam oder maim liest, bleibt sich ziemlich gleich, das Wort ist so wie so unverständlich. Zĕndakîh steht hier dreimal in der Handschrift in der Form zîndakîh, es ist daher misslich zu ändern und auch nicht nothwendig, es ist eben die neuere Form des Wortes, die sich an neup. زندگی anschliesst; über î = ĕ ist oben schon geredet worden. Ueber pann in der Bedeutung »wegen« vgl. Huzvareshgr. § 155 fin. Auch andere Menschen kommen dazu heisst so viel als: auch anderen Menschen geht es ebenso, auch um sie bemüht sich der gute wie der böse Geist in ähnlicher Weise. — c. U vor darvandân ist natürlich zu streichen, da es aber in der Handschrift deutlich steht, so durfte ich es nicht weglassen. Dmâikihâ in meiner Ausgabe ist wahrscheinlich verlesen statt Hamâikihâ, die Redensart hâmît hâmît hamâikihâ ist mir übrigens in dieser Form sonst nicht vorgekommen. Ahrûb ist dem awaçînasnîh entgegengesetzt und als Accusativ aufzufassen. Des Sinnes wegen ist das erste Kapitel des Bundehesh zu vergleichen, aus welchem hervorgeht, dass Ahriman seine und seiner Geschöpfe Vernichtung voraussieht. Zu ahrûb ist bnâ khadîtannt aus dem Vorhergehenden zu ergänzen.

5. a. Das Verbum dosîtann, welches im Huzvâresh öfter erscheint, ist von altb. zush abzuleiten und steht daher mit neup. دوست Freund im nächsten Zusammenhange. Cf. dosam = mitrayâmi, Yç. 42, 16. dosît mitrita, Yç. 5, 6 und viele andere Stellen. — b. Ich habe früher çarîtarvarcesn als Compositum aufgefasst und als Adjectivum auf darvand bezogen. Der Satz entbehrt dann des Objectes, dadurch wird dann aber auch die Beigabe der Glosse gerechtfertigt, welche nach der jetzigen Fassung eine blose Tautologie ist. Wenn man aber behauptet hat, ich habe die traditionelle Uebersetzung nach der meinigen modeln wollen, so liegt die Grundlosigkeit einer solchen Behauptung auf der Hand, sobald man meinen Text und meine Uebersetzung ansieht. Ich lese nämlich gar nicht acistâ-verezyô und übersetze auch nicht so, da mir ein solches Compositum an unserer Stelle unpassend erscheint. Ich nehme vielmehr acistâ als acc. plur. neutr. parallel dem ashem in dem folgenden Verse, verezyô aber im Sinne eines part. praes., wie es sich in den Gâthâs öfter findet (cf. Yç. 44, 4). Dieses Particip löse ich als Relativsatz auf und erhalte auf diese Weise eine Parallele zu dem Satze yé khraozhdistéñg açénô vaçtê. Was diesen letzteren Satz betrifft, so habe ich schon öfter darauf aufmerksam gemacht, dass nuhuften im Huzvâresh stets die

Wurzel vag͡h, bekleiden, wiedergiebt (cf. Vd. 3, 62. 4, 139), weitere Beispiele findet man in Justi's Glossare zum Bundehesh. Es scheint diese Bedeutung die ursprüngliche zu sein, aus welcher sich die des Verbergens erst entwickelt hat, man vergl. das semitische בגד und لبس. — b. Çakhtni steht deutlich in der Handschrift und ich habe mich gehütet zu ändern, da kein äusserer Grund dazu da war. Dass nach der neupersischen Grammatik keine Idhâfet an ein dem Substantiv vorgesetztes Adjectiv gehört, wusste auch ich, aber ich hielt es für Unrecht, die Lesart meiner Handschrift nach meinen Ueberzeugungen zu ändern, die sich vielleicht später als irrig erweisen können. Die Vergleichung zweier neuer Handschriften zeigt, dass die eine ebenso liest wie der copenhagener Text, die andere çakht, wie man vom Anfang an erwartete. Es fragt sich eben nun, ob diese Lesart alt oder eine moderne Correctur ist, im letzteren Falle hat sie keinen Werth. Ueber 'emat vgl. H. Gr. § 167. Es ersetzt eben einfach das neup. کش.

6. a. Die Glosse bestimmt mich hier, cikâmcâi neutrisch zu fassen, es entspricht wie ich glaube dem mandûm in dieser. Vrâ ist sicher in râ umzuändern, aber v steht deutlich in der Handschrift und nach meinen kritischen Grundsätzen durfte ich nicht ändern. — c. Vîmârînît ist eine äusserst glückliche Verbesserung der copenhagener Handschrift durch B, nur steht mir noch durchaus nicht fest, ob sie mehr ist als eine blose Conjectur. Dass eine Textänderung nöthig sei, hatte auch ich längst gesehen und in meinem Commentare zu der St. eine solche vorgeschlagen, die aber das Richtige nicht traf. Jedenfalls hat auch Neriosengh nicht vîmârînît gelesen, denn er übersetzt das fragliche Wort viel zu stark durch nijaghnuḥ, dagegen giebt er Yç. 48, 2 vîmârî durch mândya. Ueber den Plur. ansûtâân ist oben schon gesprochen worden. Die Form Khésm, mit Verhärtung des Anlautes, steht der Schreibung خيشم am nächsten, welche man in neuern Parsenbüchern findet. Im Pârsî findet man nicht selten Khasm, was wol Khĕsm auszusprechen ist, auf diese Art vereinigt es sich mit neup. خشم. Ahokînît übersetze man getrost mit »beflecken«, dem âhokînesnn entspricht das altb. âhitis, Schmuz, cf. Vd. 6, 65. 11, 31. In Vd. 11, 30 entspricht âhokînĕt dem âiti des Textes. Wenn Neriosengh das Wort durch âkroçayati übersetzt, so meint er wol peinigen oder beschädigen, denn Yç. 11, 1 verwendet er das Wort in der Bedeutung fluchen. Es ist diess nur eine andere Seite des Begriffs: durch die Befleckung wird eben den Dingen Schaden zugefügt.

7. a. Hier scheint es mir nun deutlich zu sein, dass die von Hübschmann in den Text gesetzte Glosse eine spätere Zugabe ist. Der Text der copenhagener Handschrift hat einfach kantann und Nichts deutet darauf hin, dass etwas ausgelassen sei, auch giebt der Text einen ganz guten Sinn, nur lautet er etwas kahl. Dicss hat wol Neriosengh gefühlt und darum setzte er noch çubhaṁ bei, wahrscheinlich aus eigener Machtvollkommenheit. In andern Handschriften steht nun erweitert: âigh varman gâçânîk adîn pann névakîh patas kantann maim ghan dâmtannend, was wahrscheinlich heissen soll: »dann kommen sie zum reinen Geschöpfe um ihm Gutes zu thun.« Gâçânîkih wird Yç. 19, 55 mit sṛishṭiḥ gegeben, Yç. 44, 2 wird das Wort der yâtûkîh oder

Zauberei entgegengesetzt, es wird also die reine Schöpfung verstanden werden müssen. Ich lese übrigens nèvakîh statt niukîh, die neupersische Form ist nèk, die altpersische bekanntlich naiba. — b. Tannâisn ist nicht im tûkhsasnn umzuändern, von dem es der Bedeutung nach allerdings nicht sehr weit abweicht. Es ist die gewöhnliche Uebersetzung von utayûiti und kommt oft genug vor, immer auf dieselbe Weise geschrieben, nur bald mit einfachem, bald mit doppeltem n. Cf. Yç. 33, 8. 34, 11. 42, 1. 44, 7. 50, 7. In 42, 1 wird es mit zor, Kraft, erklärt, 47, 6 steht dafür nîrok i. e. neup. نیرو, über die Bedeutung kann also kein Zweifel sein. Dhavannĕt ist yehabannĕt, umzuändern finde ich keine Veranlassung, da die Lesart der beiden Handschriften auch einen guten Sinn giebt. — c. Hübschmann setzt mit seiner Handschrift B 'it statt ètûn, dass dies die richtigere Lesart sei, erhellt aus Neriosengh und ist von mir in meiner Ausgabe dieses Uebersetzers zur St. bereits bemerkt worden. Immerhin lesen zwei Handschriften étûn, die Lesart von B ist vielleicht blose Correctur. Der Sinn der Strophe ist übrigens: die in a genannten Ameshaçpentas kommen dem frommen Menschen zu Hülfe und stärken ihn gegen die Anfechtungen der bösen Mächte. Wie sie diess dem Gayomard gethan haben, so thun sie es Jedem, wenn er nämlich die Gesinnungen des Gayomard theilt.

8. Ich glaube nicht, dass in dieser Strophe etwas zu ändern ist. Allerdings kann man der Wortstellung nach vermuthen, der Uebersetzer habe gelesen aeshanm aenaghanm jamaitî kaenâ, doch mag diess ein Versehen sein. In c war o yadman yehabanntan i. e. بدست دادن wol eine feststehende Redensart, die man nicht ändern wollte.

9. b. c. Sinn: Ormazd sammelt bei der Auferstehung die Personen, welche ihm gehorsam sind. Das Wort hathrâ im Texte wird hier mit dem mir sonst unbekannten Worte açâr wiedergegeben, sonst gewöhnlich mit rvatman oder von Neriosengh mit saha und sahatâ. Innerhalb dieses Gedankenkreises muss sich wol auch açâr bewegen und açâr-mînesnn wird daher heissen: einträchtigen Geistes oder, wie die Glosse und die übrigen Uebersetzungen wollen, gehorsamen Geistes. Yathrâ fassen die Uebersetzer als dort im emphatischen Sinne, dort in jener Welt, daher bei Ner., mit paraloke, paratre wiedergegeben, cf. Yç. 31, 11. 45, 11. 16. Parcânakîh in meiner Ausgabe ist eine unglückliche Aenderung, vielleicht bloser Druckfehler. Die Handschrift hat das auffallende parzâmakîh, dafür war ich vollkommen berechtigt parcâmakîh zu corrigiren, aber nicht parcânakîh. Die Handschrift B giebt parcâm, was Hübschmann in den Text gesetzt hat. Das ist allerdings das Einfachste und Neriosengh allein hätte genügt, diese Aenderung zu machen, wenn man den Muth dazu hatte. Es fragt sich eben wieder, ob parcâm wirklich aus alter Zeit herrührt oder blos eine neuere Correctur ist. Das Wortspiel, dass der Weise (فرزانه) der ist, welcher das Ende (فرجام) der Dinge kennt, ist in der H. U. sehr geläufig.

10. a. Dem adâ des Textes entspricht étûn pann zak dahesnn, ebenso haben wir oben st. 8. yadâ mit pann zak dahesnn wiedergegeben gefunden, ebenso steht für hadâ Yç. 45, 7 pann 'it dahesnn oder bei Nerios. sahadâtyâ.

Der Grund dieser Uebersetzungen ist ohne Zweifel ein etymologischer: man trennte a-dâ, ya-dâ, ha-dâ. Darum darf man aber nicht glauben, die Uebersetzer seien über den Sinn dieser Wörter irgendwie im Zweifel gewesen, sie wollten dieselben nur möglichst genau übersetzen, sie sagen also für da: da in aller Welt u. s. f. In der Glosse ist u vor ganâ mînoi auch durch die neuern Uebersetzungen bezeugt, sonst wäre ich sehr geneigt es zu streichen. Nerios. hat in b. c. Text und Glossen etwas anders geordnet, wie er öfter zu thun pflegt, Aenderungen an seinem Texte vorzunehmen ist nicht nöthig.

11. a. Ueber vâprîkânîh kann ich zu dem, was ich im Commentare zu der St. gesagt habe, kaum etwas Neues beifügen. Will man das Wort mit einem neupersischen verbinden, so wird nur باور sich darbieten. — b. Diese schwierige Stelle glaube ich jetzt in Ordnung gebracht zu haben, die Handschrift B leistet dabei gute Dienste, doch muss bemerkt werden, dass auch die Guzeratiübersetzung den Sinn so fasst, die Auffassung also wol der neuern Tradition gemeinsam ist. Die verdorbenen Wörter der H. U. sind qîn açîn ac âmokhtasnn zu lesen, demnach sollen qîti éneitî synonym sein mit qaenâ ayaghâ in Yç. 32, 7. Wie diess möglich sein soll, weiss ich nicht, es könnten aber die H.-Uebersetzer eine andre Lesart vor sich gehabt haben. Açîn ist in der Umschreibung zu ahini i. e. neup. آهن geworden. Ich lese dacesnn, nicht gacesnn, dac ersetzt altb. dazh, brennen cf. Yç. 32, 7. 70, 38. Vd. 5, 32. 15, 12. گزیدن ist beissen, aber nicht brennen. Die bessere Einsicht in den Sinn der Uebersetzung wirft übrigens auch einiges Licht auf den Sinn des Textes. Es scheint wirklich, dass qîticâ éneitî in b dem çavâcâ in c entgegengesetzt sind und die Worte auf urvâtâ bezogen werden müssen, diese sind heisses Eisen für die Schlechten, welche dadurch empfindlich bei der Auferstehung berührt werden, Nutzen aber für die Frommen, welcher diesen zu derselben Zeit zu Theil wird. Zur Sache bemerke ich noch, dass die neuere Tradition unter dem guten Eisen den Metallstrom verstehen will, welchen die Menschen nach der Auferstehung der Todten zu durchschreiten haben.

V.

Avesta und Shâhnâme.

Es ist von jeher mein Bestreben gewesen, wie auf dem Gebiete des Lexikons und der Grammatik, so auch auf dem Gebiete der Alterthumskunde, den Zusammenhang zwischen den verschiedenen Epochen der érânischen Cultur herzustellen und nach Kräften ein Verständniss der érânischen Individualität anzubahnen. Es wird gewiss keinen Widerspruch finden, wenn ich behaupte, dass sowol das eine als das andere der in der Ueberschrift genannten Werke zu den reinsten Erzeugnissen des érânischen Geistes gehöre, und darum kann es uns auch nicht gleichgültig sein, wie sie sich zu einander verhalten. Diese Frage nach dem gegenseitigen Verhältnisse des Avesta und Shâhnâme kann sich der Natur der Sache nach nur auf die in beiden Werken erhaltenen Reste der Sagengeschichte beziehen. Bis jetzt hat auf diesem Gebiete die sprachvergleichende Behandlung die philologische ganz überwuchert und es ist hohe Zeit, dass dieser Zustand aufhöre. Die erste aller Fragen, um die es sich hier handelt, ist: was sagen die Avestatexte über die verschiedenen sagengeschichtlichen Persönlichkeiten aus? Daran reiht sich dann die zweite nicht minder wichtige Frage: wie verhalten sich diese Aussagen zu der uns anderweitig bekannten érânischen Sagengeschichte? Auf diese Weise müssen die Anschauungen ermittelt werden, welche die Schreiber des Avesta von den sagengeschichtlichen Persönlichkeiten gehabt haben. Solange diese nur im Bereiche der érânischen Philologie liegenden Fragen nicht beantwortet sind, kann auch die érânische Sagengeschichte für die vergleichende Mythologie nicht benutzt werden. Erst wenn man weiss, was die Erânier wirklich geglaubt haben, kann man diese Kenntnisse auch für die vergleichende Mythologie verwerthen. Wer sich über den objectiven Thatbestand der érânischen Sagengeschichte nicht

unterrichtet, sondern sich denselben willkührlich mit Hülfe der Vedas zurechtlegt, der darf sich nicht wundern, wenn statt wirklicher Resultate blose Phantasien zum Vorschein kommen.

Von solchen Grundsätzen ausgehend, habe ich mir schon frühe ein Urtheil über das Verhältniss des Avesta zum Shâhnâme zu bilden gesucht und bin zu der Ueberzeugung gekommen, dass, ganz unbedeutende Kleinigkeiten ausgenommen, die Anschauungen dieser beiden Bücher die gleichen sind. Daher habe ich bei meinen Darstellungen unbedenklich immer das Shâhnâme zu Grunde gelegt, nicht erst in meiner Alterthumskunde, sondern auch schon in der Einleitung zum dritten Bande der Avestaübersetzung. Dass man diess nicht alsbald bemerkt hat, dürfte nur dem Umstande zuzuschreiben sein, dass Niemand nach einer solchen Uebereinstimmung gesucht hat. Es wird aber jetzt an der Zeit sein, auf das Verhältniss beider Bücher etwas näher einzugehen.

Ueber die erste der sagengeschichtlichen Persönlichkeiten, über Gayô maretan, brauchen wir nicht ausführlicher zu reden; denn der Bericht Firdosis ist, wie ich in der Alterthumskunde ausführlich gezeigt habe, von den Berichten der Parsen ziemlich abweichend. Die Gründe für diese Abweichung sind ziemlich einleuchtend: Firdosi durfte unter den Augen eines so fanatischen Hofes, wie der des Mahmûd von Ghazna war, nicht nach den Aussagen von Ungläubigen einen Schöpfungsbericht in sein Werk aufnehmen. Wenn aber Firdosi den kosmogonischen Theil der Mythe von Gayô maretan bei Seite lassen musste, so konnte er über diesen ersten Stammvater des Menschengeschlechtes kaum etwas Anderes sagen, als er gesagt hat. Für die Frage, welche uns hier beschäftigt, das Verhältniss von Avesta und Shâhnâme, ist übrigens der Gehalt der Mythe von Gayô maretan ganz gleichgültig, da sich das Avesta nicht näher auf diese Persönlichkeit einlässt, es erwähnt dasselbe nichts weiter als den Namen. Eines aber bleibt bestehn: Firdosi setzt den Gayomard an den Anfang der Weltentwicklung, dasselbe thut auch das Avesta. An den Stellen Yç. 24, 14, 67, 63; Yt. 13, 86 wird er zugleich mit dem Rinde genannt, worunter natürlich das fabelhafte Rind gemeint ist, welches gâus aevôdâta genannt ward; Yt. 13, 87 heisst es von ihm: yahmaṭ haca frâthwereçaṭ nâfô airyanaṅm daqyunaṅm cithrem airyanaṅm daqyunaṅm, »von welchem er (Ahura Mazda) schuf das Geschlecht der arischen Gegenden, den Samen der

arischen Gegenden.« Yç. 26, 33 ist von den Fravashis die Rede yâo haca gayâṭ marethnaṭ â çaoshyañtâṭ verethraghnaṭ, »welche von Gayô-maratan bis zum siegreichen Çaoshyañç (sind).« Diese Stellen beweisen nun nicht nur, dass das Menschengeschlecht wie bei Firdosi mit Gayô-maratan anfing, sondern auch dass es mit Çaoshyañç aufhörte, mit anderen Worten, dass den Schreibern des Avesta schon dieselbe Einrichtung des Weltverlaufs bekannt war, welche andere Parsenbücher ausführlicher schildern. Diess veranlasst wieder die Frage, ob denn damals vielleicht schon die Reihenfolge der érânischen Könige festgestellt war, wie wir sie aus Firdosi und anderen Quellen kennen. Es liegt diese Frage um so näher, als ja auch das Avesta neben dem zrvan akarana oder der unendlichen Zeit noch den zrvan dareghô qâdhâta, die endliche Zeit, die 12000jährige Weltperiode kennt. Bei genauerem Zusehen findet man nun, dass diess allerdings der Fall gewesen ist. Es werden diese Könige, mit einigen fremden Zuthaten vermischt, öfter in den Yashts aufgezählt. Im fünften Yasht ist die Reihenfolge diese: Haoshyağha, Yima, Azhi dahâka, Thraetaona (Kereçâçpa), Frağraçê, Kava Uça, Kava Huçrava (Tuça, Aurva hunavô, Vifra-navâza, Jâmâçpa, Ashavazdâo, Vistaurusha, Yaçtô fryananañm, Zarathustra), Kava-Vîstâçpa (Zairivairis, Arejaṭ-açpa). Die in Klammern eingeschlossenen Namen gehören der érânischen Königsliste nicht an, sondern bezeichnen Nebenpersonen; soweit wir sie kennen, sind sie ganz an den Stellen eingefügt, wo sie auch Firdosi erwähnt, wie diess unten ausführlicher erörtert werden wird. Bei der Vergleichung der oben angegebenen Königsnamen finden wir, dass die Ordnung dieselbe ist wie bei Firdosi, doch fehlt Tahmurath vor Yima, Mînocehr, Nauḍar und Zav nach Thraetaona, statt ihrer erscheint hier Frağraçyan, der als Usurpator in jener Unglückszeit zu betrachten ist. Weiterhin fehlt Kaiqobâd, aus uns unbekannten Gründen, vor Kava Vîstâçpa aber der unbedeutende Lohraçp. Dass diese fehlenden Herrscher nicht deswegen ausgelassen sind, weil man sie nicht kannte, das zeigen die übrigen Yashts, welche die Lücken grösstentheils ergänzen. Der neunte Yasht erwähnt nur Haoshhyağha, Yima, Thraetaona, Huçrava, Vîstâçpa, nebst einigen anderen Persönlichkeiten Haoma und Zarathustra, welche unter die Regierungen der beiden zuletzt genannten Herrscher einzureihen sind. Der fünfzehnte Yasht nennt Haoshyağha, Takhma urupa,

Yima, Dahâka, Thraetaona (Kereçâçpa, Aurvaçâra). Hier finden wir also den Tahmurath und zwar an der rechten Stelle eingeschoben. Im siebzehnten Yasht finden wir Haoshyag̃ha, Yima, Thraetaona (Haoma), Huçrava (Zarathustra), Vîstâçpa. Am ausführlichsten ist der neunzehnte Yasht, er nennt uns Haoshyag̃ha, Takhma urupa, Yima, Azhi dahâka, Thraetaona, Kereçâçpa, Frag̃raçyan, Kavi Kavâta, Huçrava, Vîstâçpa. Von der ganzen Königsreihe fehlt uns nur Mînocehr, und auch ihn kennt das Avesta und nennt ihn (Yt. 13, 131) Manucithra, mit dem Beiworte airyava, d. i. Nachkomme des Airyu, des Eraj des Firdosi. Auch der Name Naudars ist in naotara erhalten und den Zav sucht man wol mit Recht in Uzava (Yt. 13, 131). Es ist also ein unzweifelhaftes Ergebniss unserer Untersuchung, dass das Avesta die mythischen Könige Erâns bereits gekannt und ebenso geordnet hat wie Firdosi, mit der kleinen Ausnahme, dass dasselbe den Frag̃raçyan oder Afrâsiâb an die Stelle der unbedeutenden Könige Naudar, Zav und Gershaçp gesetzt hat. Darum wird man es natürlich finden, wenn man auch schon die Dynastien bezeichnete. Der Name paradhâta bedeutet bekanntlich ganz dasselbe wie péshdâd bei Firdosi, gewöhnlich ist diess blos ein Beiwort des Haoshyag̃ha, doch auch schon (Vd. 20, 7) Bezeichnung der ganzen Dynastie. Dass der Name der zweiten Dynastie, der kayânischen, nicht genannt wird, muss man um so mehr für einen Zufall halten, als die einzelnen Herrscher ebenso mit dem Namen Kava ausgezeichnet werden wie später durch Kai bei Firdosi. Ob auch die Regierungsdauer der einzelnen Regenten dieselbe war wie bei Firdosi, lässt sich aus Mangel an Angaben nicht bestimmen. Eine Abweichung von Firdosi ist es, dass dem Yima nach Yt. 9, 10 eine Regierung von 1000 Jahren zugetheilt wird, während ihm Firdosi nur 616 Jahre und 7 Monate giebt. Es ist aber schon längst bemerkt worden, dass letztere Veränderung eine spätere ist und wahrscheinlich daher rührt, dass früher die Reihe der Regenten mit Yima begann und Haoshyag̃ha nebst Takhma urupa erst später beigefügt wurden. Um nun das chronologische System nicht in Unordnung zu bringen, blieb nichts übrig, als die Regierungszeit des Yima zu verkürzen, damit auf diese Art auch die genannten Könige in dem bestimmten Rahmen Platz finden konnten.

Welches sind nun aber die Thaten, welche das Avesta jedem

einzelnen dieser Herrscher zutheilt, und finden sich dieselben auch bei Firdosi wieder? Diess ist die Frage, welche wir jetzt zu beantworten haben. Beginnen wir mit Haoshyaǧha, als dem ersten dieser Herrscher. Er wird eigentlich nur in den Yashts genannt, dort aber erscheint er an ziemlich vielen Stellen, wie Yt. 5, 21—23; 9, 3—5; 15, 7—9; 17, 24—26; 19, 26, wozu man noch Yt. 13, 137 ziehen kann. Alle diese Stellen besagen so ziemlich das Gleiche. Er hat seine Herrschaft über die Daevas ausgedehnt, die er bald alle um das Leben bringen will, bald nur zwei Drittel derselben. Nicht will er vor den Dämonen erschrecken, aber die Dämonen sollen sich erschreckt vor ihm beugen und zum wenigsten entfliehen, wenn sie nicht getödtet werden können. Das Shâhnâme hebt zwar diese Dinge nicht besonders hervor und weiss Mehreres von Hoshang zu erzählen, was das Avesta nicht kennt, aber auch dieses Buch stellt uns den Hoshang als den Besieger der Dämonen dar, welche derselbe aus Rache für den ermordeten Çiyâmek erschlägt. Von ihm wird ein ganzes Heer von Dämonen vernichtet und ein Widerspruch gegen das Avesta liegt mithin nicht vor.

Bei weitem seltener wird Takhma urupa im Avesta genannt, an den zwei Stellen, an welchen von ihm die Rede ist (Yt. 15, 11; 19, 28) wird von ihm gesagt, dass er sich den Aǧrô mainyus so unterwürfig machte, dass er auf ihm ritt wie auf einem Rosse, dreissig Jahre lang. Die ausführliche Erzählung dieses Mythus findet sich in den Rivâiets und ist darnach schon von Windischmann (zoroastrische Studien, p. 202) und von mir (Einleitung 2, 317 und Alterthumskunde 1, 519) mitgetheilt worden. Firdosi erzählt die Geschichte nicht ausführlich, aber er hat sie gekannt und spielt deutlich genug auf sie an, Shâh. 17, 9. Macan.

برفت اهرمن را بافسون به بست   چو بر تیزرو بارگی بر نشست
زمان تا زمان زینش بر ساختی   همی گرد گیتیش بر تاختی

»Er (Tahmurath) ging und band den Ahriman mit magischen Künsten, er sass auf ihm wie auf einem schnell gehenden Rosse. Zum öfteren legte er ihm den Sattel auf und machte ihn die Welt umkreisen.« Die mythologischen Zuthaten dieser Erzählung mögen Firdosi veranlasst haben, auf die ausführliche Mittheilung derselben zu verzichten. — Es folgt nun Yima, von dem wir aus den Yashts erfahren, dass er das Oberhaupt der Daevas und

Menschen war, dass er Glücksgüter und Nutzen von den Daevas hinweg und zu den Menschen brachte (Yt. 5, 26), dass er der majestätischste unter den Menschen war und dass er Alter und Tod von den Menschen hinwegbrachte, ebenso Hunger und Durst, warmen und kalten Wind (cf. Yç. 9, 13—20; Yt. 9, 9—10; 15, 16; 17, 29—30). Bekannt ist auch die Erzählung im zweiten Fargard des Vendîdâd, wie Yima, nachdem er es abgelehnt hatte, der Träger des Gesetzes zu sein, einen Bund mit Ahura Mazda machte, Glück und Wohlstand auf der Welt verbreitete und einen Bezirk einrichtete, in welchem dieses Glück noch über die Dauer seiner Regierung hinaus erhalten wurde. Ueber das Ende des Yima verbreitet sich Yt. 19, 30 flg., welche Stelle besagt, dass er zuletzt lügnerische Reden zu üben anfieng, worauf die Majestät sich von ihm entfernte; dass er eines gewaltsamen Todes durch Zersägung starb, erhellt aus Yt. 19, 46. Alle die Züge, die wir soeben aus dem Avesta angeführt haben, finden sich ganz ebenso bei Firdosi im Leben Jamshéds wieder. Auch dort (18, 14. Macan.) wird gesagt, dass die Dévs ihm unterthan waren, und 20, 10 v. u. heisst es:

چنین سال سیصد همیرفت کار   ندیدند مرگ اندران روزگار
نیارست کس کرد بیکارئ   نبد دردمندی و بیمارئ

»So giengen die Angelegenheiten 300 Jahre lang, (die Menschen) sahen nicht den Tod in jener Zeit, Niemand wagte etwas Unrechtes zu thun; es gab weder Leiden noch Krankheit.« Die Geschichte von der Einrichtung des glücklichen Bezirkes fehlt im Shâhnâme, aber der gegenseitige Verkehr des Yima mit Ahura Mazda ist auch dem Firdosi bekannt, Shâh. 20, ult.

جهان بد بآرام ازان شادکام   زیزدان بدو نو بنو بد پیام

»Die Welt war seinetwegen in Ruhe vergnügt, von Gott kam an ihn immer wieder Botschaft.«

Auf Yima folgt Azhi dahâka, der im Avesta als ein Wesen mit drei Köpfen, sechs Augen und tausend Kräften dargestellt wird (Yt. 5, 29 und oft). Nach Yt. 15, 19 befindet er sich upa kvirinṫem, einer sonst unbekannten Gegend, aber nach Yt. 5, 29 opfert er in der Gegend von Bawri, d. i. Babylon. Er wünscht, dass er die Erde menschenleer machen möge (Yt. 5, 30; 14, 40; 17, 34; 19, 37). Ein weiterer Zug von Dahâka erscheint Yt. 19,

47, wo derselbe vergeblich bestrebt ist, die königliche Majestät in seine Gewalt zu bringen. Diesen letzten Zug kennt das Shâhnâme nicht, sonst aber befindet es sich wieder im besten Einklange mit dem Avesta. Auch Firdosi setzt den Vater des Dahâka nach Westen und macht ihn zu einem Araber, der aber nach seinem Sinne in Mesopotamien gewohnt haben dürfte; denn dass auch nach Firdosis Ansicht Dahâka in Babylon wohnte, geht aus seiner Beschreibung des Zuges hervor, den Frédûn nach Diz hûkht (heilige Feste) der Residenz Dahâkas unternimmt. Er gelangt dahin sofort nach Ueberschreitung des Tigris, und damit widerlegt sich die Ansicht, als sei Dahâka ein Meder gewesen; man hat diess nur bei uns aus der Aehnlichkeit des Namens mit dem des Astyages geschlossen, im Morgenlande selbst hat diese Ansicht nie gewichtige Vertreter gehabt. Die drei Köpfe und sechs Augen erscheinen auch im Shâhnâme, nur ist die Sache dort so gewendet, dass Dahâka selbst mit nur einem Kopfe gedacht wird und dass zwei Schlangen aus seinen Schultern hervorwachsen. Die Ansicht, dass Dahâka die Welt menschenleer machen wollte, findet sich bei Firdosi gleichfalls. Cf. Shâh. 25, 4. v. u.

سر نرّه دیوان ازین جست جوی   چه جست و چه دید اندرین گفتگوی
مگر تا یکی چاره سازد نهان   که پردخته ماند زمردم جهان

»Was suchte das Haupt des mannhaften Dévs mit jenem Bemühen und was sah er in jenem Streite, ausser dass er im Geheimen ein Mittel zurecht mache, damit die Welt leer von Menschen bleibe.«

Wir wenden uns nun zu der nächsten mythologischen Figur, zu Thraetaona. Als Vater desselben wird Âthwya genannt, welcher Name sehr genau zu dem von Firdosi überlieferten Abtîn stimmt. Thraetaona wird häufig genug im Avesta erwähnt, aber nur wenig von ihm ausgesagt. Nach Vd. 1, 68 ist er in Varena zu Hause, die That, wegen welcher er vorzüglich gepriesen wird, ist, dass er den Azhi dahâka erschlägt (Vd. 1, 69; Yç. 9, 23—27; Yt. 5, 34; 9, 14; 14, 40; 15, 24; 17, 34), in den meisten Stellen der Yashts ist noch ein nicht ganz verständlicher Zusatz beigefügt. Weiter heisst es von ihm noch (Yt. 19, 36), dass er die von Yima entwichene Majestät aufgriff, was wol heissen soll, dass er der rechtmässige Nachfolger desselben war. In Yt. 5, 61 wird er in eine Beziehung zu Vifra navâza gesetzt, hierüber wissen wir

bis jetzt etwas Näheres nicht anzugeben. Im Uebrigen bedarf es keiner weitläufigen Auseinandersetzung um darzuthun, dass die vom Avesta berichteten Thatsachen aufs Schönste mit dem Berichte Firdosis stimmen.

Nach dem Regierungsantritte Thraetaonas werden die Nachrichten des Avesta über die Ereignisse sehr spärlich. Wir erfahren aus diesem Buche Nichts von den drei Söhnen des Thraetaona, von seinem Enkel und Nachfolger nur den Namen Manucithra; da er diesen airyava, Sohn des Airyu nennt, so hat das Avesta wol gewiss den Eraj gekannt, und höchst wahrscheinlich also auch die beiden andern Söhne Thraetaonas, wenn es auch nicht von ihnen spricht. Es ist auch nicht gegen die Angaben Firdosis, wenn Fraǧraçyan oder Afrâsiâb als ein König Erâns genannt wird, die nähern Verhältnisse habe ich in meiner Alterthumskunde (1, 573) dargelegt. In diese Periode gehört auch die Yt. 19, 56—64 gegebene Erzählung, wie sich Fraǧraçyan vergeblich bestrebt, die Majestät zu erlangen. Beiläufig wollen wir noch bemerken, dass im Avesta auch der Name Aghraeratha vorkommt, der dem Aghrérath der spätern Sage entspricht. Einige kleine Abweichungen von Firdosi haben in den Ansichten der Schreiber des Avesta über diese Periode vielleicht stattgefunden, bei der Wortkargheit unserer Berichte ist es aber schwer, hierüber etwas Bestimmtes zu sagen. Der Name Naudar erscheint als Familienbezeichnung im Plural Yt. 15, 35, dass der Name Zab unter dem Yt. 13, 131 erscheinenden Uzava verborgen liegen möge, ist oben bereits gesagt worden; da nach Yt. 19, 36 Kereçâçpa die königliche Majestät ergreift, so scheint es fast, als ob auch er der Königsliste eingefügt werden sollte, wodurch die Uebereinstimmung mit Firdosi noch grösser werden würde. Auch von dem ersten der Kayânier, von Kavi Kavâta oder Kaiqobâd erfahren wir aus dem Avesta (Yt. 13, 132; 19, 71) nur den Namen, von den Söhnen des Kavi Kavâta, welche Firdosi Kai Kâus, Kai Arish, Kai Pishin und Kai Armin nennt, lassen sich (Yt. 19, 71) wenigstens die drei ersten als Kava Uça, Kava Arshan und Kavi Pishina im Avesta nachweisen.

Mit dem Beginne der Regierung des Kava Uça, des Kai Kâus des Shâhnâme, fangen die Berichte des Avesta an wieder reichlicher zu fliessen. Der genannte König wird einige Male in den Yashts erwähnt (Yt. 5, 45; 14, 39). Sein Verlangen, das ihm

von den himmlischen Mächten gewährt wird, ist ziemlich dasselbe wie das des Haoshyag̃ha: er wünscht oberster Herrscher zu sein, nicht blos über die Menschen sondern auch über die Dämonen und andere Arten bösartiger Wesen. Diess ist nun nicht gerade die Hauptseite, von welcher Kai Kâus im Shâhnâme dargestellt wird, aber übergangen wird die Sache auch dort nicht. Nicht blos bei dem Zuge nach Mâzenderân hat Kai Kâus besonders mit Dämonen zu kämpfen, Firdosi berichtet auch, dass die Dämonen ihm zu Willen sein und ihm prachtvolle Paläste erbauen mussten, freilich auch, dass sie ihn zu thörichten Streichen verleiteten. Auch bei Firdosi ist das wichtigste Ereigniss während der Regierung des Kai Kâus die Flucht seines Sohnes Çiâvakhsh nach Turân zu Afrâsiâb und dessen Ermordung durch den genannten turânischen König, wodurch dann Verwirrung in der Nachfolge im Reiche entsteht. Dass die Schreiber des Avesta diese Vorgänge nicht nur kannten, sondern auch in derselben Weise auffassten wie das Shâhnâme, geht aus ihren kurzen Aeusserungen deutlich genug hervor. Wir übergehen die Stellen Yt. 13, 132; 19, 71, wo eben nur der Name vorkommt, und halten uns an Yt. 9, 18. 22; 17, 38; 19, 77, an welchen der Name Çyâvarshâna d. i. Çiâvakhsh mit Kava Huçrava in engste Verbindung gesetzt ist. Schon in meiner Alterthumskunde (1, 604. not. 1) habe ich darauf hingewiesen, dass in den oben angeführten Stellen kaênê çyâvarshânahê zurô jatahê zu lesen und zu übersetzen sei: aus Blutrache für den mit Gewalt erschlagenen Çyâvarshâna; auf diese Weise fällt der Widerspruch weg, den ich früher (vgl. meine Note zur Uebersetzung von Yt. 9, 18) zwischen Firdosi und dem Avesta glaubte annehmen zu müssen. Ganz entschieden ist auch Kava Huçrava zu Kava Uça im Avesta in dasselbe Verhältniss gesetzt wie im Shâhnâme Kai Khosrav zu Kai Kâus. Er ist der Enkel des letzteren und seine Hauptthat ist seinen ermordeten Vater an Frag̃raçyan oder Afrâsiâb zu rächen, welcher zugleich sein eigener Grossvater ist (Yt. 5, 49; 9, 21; 17, 41; 19, 94). Die Tödtung des Frag̃raçyan geschieht hinter dem See Caecaçta, wie die des Afrâsiâb im Shâhnâme, wo nur durch einen Fehler in der Rechtschreibung der Name in Khanjest verwandelt worden ist. In Verbindung mit dieser Ermordung des Afrâsiâb wird in beiden Urkunden Haoma genannt, welcher den Verborgenen in einer Höhle entdeckt und gefangen nimmt, dann denselben zu

Kava Huçrava hinbringt, damit er ihn tödte (Yç. 11, 21. 22; Yt. 9, 18; 17, 37), Alles Dinge, welche erst vollkommen klar werden, wenn man die ausführliche Erzählung dieser Begebenheiten bei Firdosi nachliest. Es ist ganz in der Ordnung, wenn in diese Zeit auch eine That des Tuça verlegt wird, denn Tuça ist auch im Shâhnâme gleichzeitig mit Kai Khosrav, ja sogar der Nebenbuhler desselben. Ueber die betreffende That des Tuça, seinen Kampf mit den Aurva hunavô (Yt. 5, 53. 57), mit welchen auch der Yt. 15, 31 genannte Aurvaçâra identisch sein dürfte, weiss ich aus dem Shâhnâme etwas Näheres nicht beizubringen.

Wir kommen nun zu einer Epoche der mythischen Vorgeschichte, welche für die Kritik des Avesta von ungemeinem Interesse ist. Das Shâhnâme bricht mit Kava Huçrava eine Linie von Herrschern ab und setzt eine andere auf den Thron, welche nicht zu den unmittelbaren Abkömmlingen des eben genannten Helden gehört. Das Avesta nennt nun freilich einen Sohn des Kava Huçrava, welcher Âkhrura heisst (Yt. 13, 137), doch könnte dieser ja vor dem Entschwinden des Kava Huçrava gestorben sein. Auch Yt. 14, 39 scheint von Abkömmlingen des Kava Huçrava die Rede zu sein, diese könnten freilich auch von Töchtern abstammen. Zu bemerken ist übrigens, dass auch Firdosi öfter von den Qobâdiern spricht, zu denen sich namentlich Lohrasp hält und die wol auf Kai Qobâd zurückgehen werden. Dass auch nach dem Avesta Kava Vîstâçpa kein directer Nachkomme des Kava Huçrava ist, sehen wir aus Yt. 5, 98, wo Vîstâçpa zu den Naotairyas gerechnet wird. Ich habe nun in meiner Alterthumskunde (1, 659 flg.) den Beweis zu führen gesucht, dass hier der Punkt sei, wo die priesterliche Ueberlieferung von dem Auftreten Zarathustras und von seinen Beschützern mit der alten Volkserzählung von den Thaten der Könige gegen die nordischen Barbaren verbunden worden sei, zu der sie ursprünglich nicht gehören. Dabei habe ich darauf hingewiesen, dass die Erzählungen des Shâhnâme über die Regierungen des Lohraçp und Gustaçp, welche mit dem Auftreten Zarathustras auf das Innigste verbunden sind, zum Theil aus sehr später Zeit herrühren müssen, und mir scheinen diese Nachweise zum Theil ganz unwiderleglich zu sein. Der Hass, den diese Erzählungen gegen die Buddhisten zur Schau tragen, welche mehrfach ausdrücklich genannt werden, kann erst in der Zeit

nach Alexander entstanden sein; erst in der Zeit nach dem Auftreten des Königs Açoka gelang es dem Buddhismus, sich über die Gränzen Indiens hinaus nach Westen und Norden zu verbreiten. Die von Gustaçp verrichteten Thaten führen uns nicht nach Norden, sondern nach Westen, an den Hof des Kaisers von Rûm, von einem solchen Kaiser konnte man doch nicht eher sprechen, als es einen solchen gegeben hat. Dazu kommt noch, dass die Thaten des Isfendiâr und verschiedene andere, welche zum Nutz und Frommen der Religion unternommen werden, ganz offenbar den in andern, frühern Theilen des Shâhnâme erzählten nachgebildet sind. Es wird sich also nun darum handeln, zu wissen, in wie weit das Avesta an diesen Erzählungen Theil nimmt. Von Wichtigkeit wäre es vor Allem, zu erfahren, ob auch das Avesta die Residenz der neuen Dynastie von Içtakhr nach Balkh verlegt, wie diess Firdosi mit ausdrücklichen Worten thut. Wir können aber hierüber nicht die geringste Andeutung finden. Der König Lohraçp des Shâhnâme heisst im Avesta bekanntlich Aurvaṭ-açpa (Yt. 5, 105); mehr als seinen Namen erfahren wir nicht, was freilich nicht besonders Wunder nehmen kann, da auch im Shâhnâme von ihm nicht viel erzählt wird, und die Geschichte seiner Regierung eigentlich nur die Vorgeschichte Gustaçps ist. In dieser Vorgeschichte ist nun die Erzählung merkwürdig, welche den Vîstâçpa oder Gustaçp an den Hof des Kaisers von Rûm führt und denselben die Tochter dieses Kaisers heirathen lässt. Ich bin erst ziemlich spät darauf aufmerksam geworden (Alterthumsk. 1, 665), dass sich diese Erzählung bereits bei Chares von Mitylene findet (vgl. C. Müller, fragmenta scriptorum de rebus Alex. M. p. 119), hätte ich diess früher entdeckt, so würde ich die Geschichte etwas ausführlicher gegeben haben als geschehen ist; ich sehe übrigens jetzt, dass bereits Droysen (Geschichte Alexanders p. 281 not.) auf diese Uebereinstimmung hingewiesen hat. Es dürfte mithin diese Erzählung gerade diejenige sein, welche unter allen Erzählungen des Shâhnâme durch die ältesten Zeugnisse beglaubigt ist. Gleichwol entkräftet dieselbe unsere Ansicht über die späte Gestaltung dieses Theils des Shâhnâme nicht im Geringsten, sie bestätigt dieselbe vielmehr. Die Vergleichung zeigt nämlich, dass starke Umwandlungen mit ihr vorgenommen worden sind, dass ursprünglich Gustaçp gar nicht der Held der Erzählung war, sondern Zariadres, der vielleicht

mit dessen Bruder Zerîr identisch sein dürfte, dass der Vater der Helden ursprünglich nicht Kaiser von Rûm, sondern König von Turân war. Es ist mithin eine bereits vorhandene Erzählung rein willkührlich auf Gustaçp übertragen worden. Auch ist es nicht ohne Interesse, zu wissen, dass Nichts darauf hindeutet, es sei diese Uebertragung schon damals geschehen gewesen, als das Avesta geschrieben wurde. Sonst ist natürlich von Kavâ Vîstâçpa im Avesta oft genug die Rede, er erscheint bereits in den Gâthâs (Yç. 45, 14; 50, 16; 52, 2), auch dort ist er schon der Beschützer des Zarathustra. In den übrigen Theilen des Avesta erscheint er gleichfalls, im Yaçna wird er einige Male genannt (Yç. 13, 24; 23, 4; 26, 16; 28, 7), aus den Yashts erfahren wir etwas mehr von ihm und sehen, dass auch dort ebenso wie im Shâhnâme seine vorzüglichste That die Besiegung des Königs Arejaṭ-açpa oder Arjaçp ist (Yt. 5, 108 flg.; 19, 87), wobei Vîstâçpa hinter dem Wasser Frazdânu betet und wobei auch Açpâyaodha Zairivairis erwähnt wird, welcher der Zarîr des Shâhnâme zu sein scheint (Yt. 5, 112 flg.). Der Krieg zwischen Gustaçp und Arjaçp wird im Shâhnâme geradezu als ein Religionskrieg dargestellt, wovon wieder im Avesta keine Spur zu finden ist. Als gläubiger König und Beschützer Zarathustras wird indess Vîstâçpa mehrfach gepriesen (Yt. 13, 99 flg.; 15, 36; 19, 84). Unter den Yt. 13, 101 genannten Namen sind Söhne Vîstâçpas, es dürfte also demnach schon die grosse Schlacht bekannt gewesen sein, in welcher die Söhne Gustaçps fielen. Ob alle diese Thaten nach Balkh und Ostérân zu setzen sind, wissen wir nicht gewiss, bei der genauen Uebereinstimmung von Avesta und Shâhnâme ist diess aber wahrscheinlich, das letztere Buch setzt diese Thaten entschieden nach Osten. Beschränkt wurde aber die Thätigkeit des Vîstâçpa nicht auf den Osten, denn er erscheint auch (Yt. 9, 29; 17, 49) hinter dem Dâityaflusse, also im Westen, wovon bei Firdosi keine Spur vorkommt. Umgekehrt findet sich auch bei Firdosi Vieles, was im Avesta nicht erwähnt wird, so ist z. B. höchst auffallend, dass von Isfendiâr gar nicht die Rede ist, wenn man auch in dem Yt. 13, 103 erwähnten Çpeñtôdâta seinen Namen finden mag. Im Shâhnâme ist nämlich Isfendiâr als Verbreiter des Glaubens eigentlich wichtiger als Gustaçp selbst.

Wenden wir uns nun von der Hauptlinie der érânischen Sagenkönige zu den Unterkönigen im Osten, so finden wir auch

dort dieselbe Uebereinstimmung. Die Herkunft dieser Familie der Reichspehlevâne wird im Shâhnâme selbst nicht ausführlich beschrieben, wohl aber in anderen Quellen, welche an Güte dem Shâhnâme nicht nachstehen. Nach diesen Quellen führt die Nebenlinie auf Yima zurück und Thrita wird als eines der ältesten Glieder derselben genannt. Man würde der Etymologie wegen den Namen Thrita am liebsten mit Thraetaona verbinden, aber das Avesta zeigt eben, dass es die Sache schon ganz so ansah als wie die späteren Quellen, weil es ihn den nützlichsten der Sâme nennt, also zur Familie der Sâme zählt, ferner, weil es ihm den Kereçâçpa als Sohn zutheilt. Ueber Thrita berichtet das Shâhnâme gar Nichts, das Avesta nur, dass er zu den Heilkundigen gehörte; um so reicher ist das letztgenannte Buch an Erwähnungen seines Sohnes Kereçâçpa. Die Thaten dieses Helden werden mehrfach beschrieben: er erschlägt die Schlange Çruvara (Yç. 9, 34—39; Yt. 19, 40), dann den Gandarewa mit goldener Ferse (Yt. 5, 37; 19, 41), die neun Räuber (Yt. 19, 41), er besiegt den Hitâçpa (Yt. 15, 27; 19, 41), den Çnâvidhaka (Yt. 19, 43—44), den Vareshava und Pitaona (Yt. 19, 41) sowie den Arezô-shamana (Yt. 19, 42). Seine grosse Stärke wird an mehreren Stellen des Avesta gerühmt (Yt. 13, 136; 19, 38), aber Vd. 1, 36 wird auch gesagt, dass sich eine Pairika an ihn hing, womit gewiss eine Missbilligung ausgesprochen werden soll. Diesen ausführlichen Erwähnungen gegenüber ist allerdings Firdosi sehr kurz, er gedenkt der Thaten Sâms (welcher mit Kereçâçpa identisch ist) nur ganz gelegentlich, daran möchte aber blos die Schuld tragen, dass er sie ihres mythologischen Charakters wegen nicht gut anwenden konnte. Dass er sie aber kannte, erhellt deutlich genug aus folgenden Stellen. An einer derselben zählt Rostem dem Isfendiâr seine und seiner Vorfahren Thaten auf und äussert sich (Shâh. 1186, 4 flg.) wie folgt:

همانا شنیدستی آوای سام　　نبد در زمانه چنو نیکنام
نخستین بطوس اندرون اژدها　　که از چنگ او کس نگشتی رها
بدریا نهنگ و بخشکی پلنگ　　دمش نرم کردی بکه خارسنگ
بدریا سر ماهیان بر فروخت　　وزو بر هوا پرّ کرکس بسوخت
همی پیلرا در کشیدی بدم　　دل خرّم از باد او شد دژم

بدریا درون بود او جایگیر ززهرش شدی آب دریا چو قیر
بکشت آنچنان اژدهارا بگرز جهان گفت اورا زهی فرّ و برز
دگر سهمگین دیو بد بدگمان تنش بر زمین وسرش باسمان
که دریای چین تا میانش بدی زتابیدن خور زبانش بدی
همی ماهی از آب بر داشتی پس از گنبد ماه بگذاشتی
بخورشید ماهیش بریان شدی ازو چرخ گردنده گریان شدی
کمرگاه اورا بدو نیم کرد جهان را ازان دیو بی بیم کرد
دو پتیاره زینگونه بیجان شدند زتیغ یل سام بریان شدند

»Du hast gewiss die Kunde von Sâm gehört, es gab niemals einen so Berühmten wie ihn, und erstens von dem Drachen in Tus, von dessen Krallen Niemand wieder loskam, weder das Krokodil im Meere, noch der Tiger auf dem Festlande, sein Athem erweichte Steine und Felsen in den Bergen. Im Meere verbrannte er die Köpfe der Fische und von ihm geriethen in der Luft die Federn der Geier in Brand, mit seinem Hauche zog er Elephanten an sich heran, das fröhliche Herz wurde von seinem Hauche krank. Sein Aufenthalt war im Meere, von seinem Gifte wurde das Meerwasser wie Pech. Er (Sâm) tödete einen solchen Drachen mit seiner Keule, die Welt sprach: Preis solchem Glanze und Grösse. Wiederum gab es einen schrecklichen, übelwollenden Dämon, sein Körper war auf der Erde, sein Haupt im Himmel, dem das Meer von China bis an die Mitte reichte, vom Leuchten der Sonne nahm er Schaden, er holte einen Fisch aus dem Meere und brachte ihn über den Himmel des Mondes hinaus, sein Fisch wurde von der Sonne gebraten, der drehende Himmel weinte über ihn. Er (Sâm) zerhieb ihn in zwei Stücke und machte, dass sich die Welt vor jenem Dämon nicht mehr zu fürchten brauchte. Zwei Widersacher wurden auf diese Weise entseelt, vernichtet von dem Schwerte des Helden Sâm.« Es scheint mir deutlich genug, dass der hier genannte Drache die Schlange Çruvara des Avesta ist, der Dämon aber Niemand anders als Gañdarewa. Ich füge noch die ausführliche Beschreibung des Kampfes mit dem Drachen bei, wie sie Sâm selbst in den Mund gelegt wird (Shâh. 142, 9 flg.).

چو آن اژدها کو زرود کشف — برون آمد وکرد گیتی چو کف
زمین شهر تا شهر بالای اوی — همان کوه تاکوه پهنای اوی
جهانرا ازو بود دل پرهراس — همی داشتندی شب وروز پاس
هوا پاک کرده زپرّندگان — همان روی گیتی زدرّندگان
زتفّش همی پرّ کرکس بسوخت — زمین زیر زهرش همی بر فروخت
نهنگ دژم بر کشیدی زآب — همان از هوا تیزپرّان عقاب
زمین گشت بیمردم وچارپای — جهان جمله اورا سپردند جای
چو دیدم که اندر جهان کس نبود — که با او همی دست یارست سود
بزور جهاندار یزدان پاک — بیفکندم از دل همه ترس وباک
میانرا ببستم بنام بلند — نشستم بران پیلپیکر سمند
بزین اندرون گرزهٔ گاوسر — ببازو کمان وبگردن سپر
برفتم بسان نهنگ دژم — مرا تیز چنگ ووُرا تیز دم
مرا کرد پدرود هرکس که دید — که بر اژدها گرز خواهم کشید
رسیدمش دیدم چو کوه بلند — کشان موی سر بر زمین چون کمند
زبانش بسان درخت سیاه — زفر باز کرده فکنده براه
چو دو آبگیرش پر از خون دوچشم — مرا دید وغرّید و آمد بخشم
گمانی چنین بردم ای شهریار — که دارد مگر آتش اندر کنار
جهان پیش چشمم چو دریا نمود — بابر سیه بر شده تیره دود
زبانگش بلرزید روی زمین — ززهرش زمین شد چو دریای چین
برو بر زدم بانگ بر سان شیر — چنان چون بود کار مرد دلیر
یکی تیر الماس پیکان خدنگ — بچرخ اندرون راندم بیدرنگ
بسوی زفر کردم آن تیر رام — بدان تا بدوزم زبانش بکام
چو شد دوخته یک کران از دهانش — بماند از شگفتی به بیرون زبانش
هم اندر زمان دیگری همچنان — زدم بر دهانش به پیچید ازان
سه دیگر زدم بر میان زفرش — بر آمد همی جوش خون ازجگرش
چو تنگ اندر آورد با من زمین — بر آهختم آن گاوسر گرز کین

بنیروی یزدان گیهان خدای   بر انگیختم پیلتن را زجای
زدم بر سرش گرزهٔ گاوچهر   برو کوه بارید گفتی سپهر
شکستم سرش چون سرزنده‌پیل   فرو ریخت زو زهر چون رود نیل
بزخمی چنان شد که دیگر نخاست   زمغزش زمین گشت با کوه راست
کشف رود پر خون وزرد آب گشت   زمین جای آرامش و خواب گشت
همه کوهساران پر از مرد وزن   همی آفرین خواندندی بمن
جهانی بران جنگ نظّاره بود   که آن آژدها زشت پتیاره بود
مرا سام یکزخم ازان خواندند   جهانی بمن گوهر افشاندند
چو زو باز گشتم تن روشنم   برهنه شد از نامور جوشنم
فرو ریخت از باره برگستوان   وزان زهر بد چند گاهم زیان
بران بوم تا سالیان بر نبود   جز از سوخته خاک خاور نبود

»Wie jener Drache, der vom Flusse Kashaf herauskam und die Welt wie Schaum aufregte. Seine Länge reichte von Stadt zu Stadt, seine Breite von Berg zu Berg, das Herz der Welt war vor ihm voll Schrecken, sie hielten Tag und Nacht Wache. Die Luft war leer von Vögeln, ebenso die Oberfläche der Erde von Wild; von seiner Hitze verbrannten die Federn des Geiers, die Erde glühte unter seinem Gifte. Das schreckliche Krokodil zog er aus dem Wasser, die schnell fliegenden Adler aus der Luft herab. Die Erde wurde leer von Menschen und Vierfüsslern, die Wesen insgesammt überliessen ihm den Platz. Da ich sah, dass Niemand in der Welt sei, der mit ihm anzubinden wagte, da warf ich durch die Kraft Gottes, des reinen Welterhalters, die Furcht aus dem Herzen und gürtete die Lenden im Namen des Grossen und setzte mich auf das elephantengleiche Ross, am Sattel die Keule mit dem Stierkopf, am Arme den Bogen, am Halse den Schild. Ich zog aus nach Art eines schrecklichen Krokodils, ich hatte scharfe Klauen, jener einen heissen Odem. Da nahm Abschied von mir ein Jeder der da sah, dass ich die Keule gegen den Drachen zu schwingen gedächte. Ich kam zu ihm und sah ihn wie er, einem Berge gleich, das Haupthaar wie Fangschnüre auf der Erde schleifen liess, mit einer Zunge nach Art eines grossen Baumes und offenem Munde am Wege lag; wie zwei

Quellen voll Blut waren seine beiden Augen. Als er mich sah, da brüllte er und gerieth in Zorn, ich glaubte, o Fürst, dass er Feuer in der Brust habe. Die Welt war mir gleich einem Meere, bis zum Himmel stieg der Rauch empor, vor seinem Gebrüll erbebte die Erde, von seinem Gifte war sie wie das Meer Chinas. Doch ich erhob gegen ihn ein Gebrüll wie ein Löwe, so wie es einem muthigen Manne ziemt, einen harten Pfeil mit stählerner Spitze legte ich auf den Bogen ohne Säumen und warf jenen Pfeil gegen seinen Mund, um seine Zunge am Gaumen fest zu heften. Als eine Stelle seines Rachens festgeheftet war, da blieb aus Schrecken seine Zunge aussen; sogleich warf ich ebenso einen zweiten Pfeil gegen seinen Rachen, da krümmte er sich. Zum dritten Male zielte ich nach der Mitte seines Rachens, da quoll ein Blutstrom aus seiner Leber. Als er mir nahe kam, da schwang ich die Rachekeule mit dem Stierkopfe, durch die Stärke Gottes des Weltenherrn trieb ich den Elephantengleichen vom Platze; ich schlug die Stierkopfkeule auf seinen Kopf als ob es Felsen vom Berge regnete. Ich zerbrach seinen Schädel, der dem Schädel eines Elephanten glich, von ihm floss das Gift hinweg wie der Nilfluss. Mit einem Schlage war es so, dass er nicht wieder aufstand, die Erde wurde von seinem Gehirne einem Berge gleich, der Fluss Kashaf voll von Blut und trübem Wasser. Da wurde die Erde ein Ort der Ruhe und des Schlafes, alle Berge voll von Männern und Frauen priesen mich, denn Viele hatten dem Kampfe zugesehen, weil jener Drache ein arger Widersacher war. Man nannte mich den Sâm, der nur einmal schlägt, und streute Edelsteine auf mich. Als ich zurück kam, da wurde mein lichter Leib von meinem Helme frei und der Panzer fiel vom Pferde, noch lange spürte ich den Schaden jenes Giftes, auf jener Stelle wuchs Jahre lang keine Frucht und nichts war dort als verbrannter Staub.«

Diese beiden Erzählungen sprechen deutlich dafür, dass Firdosi weit mehr von Sâm wusste als er erzählte. Das Avesta nennt nun aber die beiden bei Firdosi so berühmten Helden Zâl und Rustem gar nicht, schwerlich weil es sie nicht kannte, sondern augenscheinlich weil die Priesterschaft das Haus von Segestân nicht liebte. Statt dessen finden wir nun im Avesta eine Anzahl Persönlichkeiten genannt, welche sich im Shâhnâme nicht belegen lassen und auf die ich schon in der Einleitung zum dritten Bande

meiner Avestaübersetzung (p. LXVI) aufmerksam gemacht habe. Es ist diess die Familie des Poûrudhakhsti (Yt. 13, 111. 112), ein zweiter Thrita, ein Abkömmling des Çayuzhdri (Yt. 13, 113) mit seinen Nachkommen, Vistauru der Nachkomme des Naotara (Yt. 5, 76 flg.), vielleicht identisch mit dem Yt. 13, 102 genannten Viçtavaru, der so viele Daevas erschlagen hat als er Haare auf dem Kopfe trägt. Ferner wird ein Yastô fryananaṅm oder Yôistô fryananaṅm genannt, welcher den schlechten Akhtya überwindet, der die Menschen mit Fragen quält. Es wäre ja möglich, dass auf die eine oder andere dieser Persönlichkeiten im Shâhnâme noch angespielt wäre, ohne dass ich es bemerkt hätte, wiewol mir diess nicht eben wahrscheinlich ist. Allein wenn auch im Shâhnâme Nichts von ihnen steht, so dürfen wir doch die Hoffnung nicht aufgeben, Näheres über sie zu erfahren. Die reichen Schätze der érânischen Sagengeschichte sind mit dem Werke Firdosi's eben erst eröffnet, aber nicht erschöpft. Eine ganze Reihe ähnlicher Sagenbücher harrt noch der Durchforschung, und wenn sie auch an dichterischer Vollendung weit hinter Firdosi zurückstehen mögen, so werden sie uns doch schätzbares mythologisches Material bieten.

Ueber die Gâthâs besonders noch zu reden verlohnt sich nicht der Mühe. Von allen den sagengeschichtlichen Persönlichkeiten der Königsreihe erwähnen sie blos zwei, Yima und Vîstâçpa. Man wird nicht behaupten wollen, es sei diess nur geschehen, weil sie von den übrigen nichts wussten. Was von Yima (Yç. 32, 8) erzählt wird, kommt nicht im Shâhnâme vor, lässt sich aber sonst erklären, wir verweisen darüber auf Windischmanns zoroastrische Studien, p. 26. Was über Vîstâçpa zu sagen ist, ist oben schon gesagt worden, er und noch mehr die mit ihm verbundenen Persönlichkeiten gehören der Zarathustralegende an, nicht der érânischen Heldensage.

Es wird nun deutlich sein, was ich sagen wollte, als ich in der Einleitung zum dritten Bande meiner Avestaübersetzung auf eine reinliche Scheidung der érânischen und der vergleichenden Mythologie drang. Ich glaube durch obige Darlegungen den Beweis geliefert zu haben, dass die Anschauungen der Schreiber des Avesta über die Persönlichkeiten der érânischen Heldensage mit denen Firdosis so gut als identisch sind. Diess muss als Thatsache festgehalten werden, und darum ist in Zukunft durchaus von Allem abzusehen, was die Phantasie blos in das

Avesta hineingelesen hat. Will man die érânische Heldensage zu weiteren Forschungen über die arische Urzeit benutzen, so muss sie so genommen werden wie sie uns vorliegt, die Namen und sonstigen Angaben der indischen Sagengeschichte mögen das Material liefern, welches von der anderen Seite noch nöthig ist. Freilich wird auf diese Art angesehen das Bild das wir von der arischen Periode erhalten etwas dürftig, dafür können wir uns aber auch sagen, dass was wir besitzen sicher ist, nicht vermischt mit Hypothesen höchst zweifelhafter Art. Was übrigens bis jetzt auf diesem Wege ermittelt worden ist, kann keineswegs als unwichtig bezeichnet werden. Es ist keine Kleinigkeit, wenn nachgewiesen werden kann, dass so ziemlich alle sagenhaften Könige von Yima bis auf Kava Huçrava der arischen Periode angehören, wie diess in meiner Alterthumskunde geschehen ist. Wenn sich die ursprüngliche Verwandtschaft der érânischen und vedischen Persönlichkeiten im Einzelnen nicht klarer nachweisen lässt, so trägt daran nicht das Avesta die Schuld, sondern der Veda. Die Nachrichten, welche uns das Avesta über die betreffenden Persönlichkeiten giebt, sind zwar gewöhnlich sehr kurz, aber im Vereine mit dem Shâhnâme doch vollkommen ausreichend um uns zu zeigen, was man sich in Erân unter ihnen gedacht hat. Im Veda ist diess nicht der Fall, die Erwähnungen sind meist sehr kurz und dunkel. Es wäre sehr verdienstlich, wenn Jemand die Stellen über sagengeschichtliche Wesen im Veda in ähnlicher Weise sammeln und zusammenstellen wollte, wie diess Muir für die vedischen Götter gethan hat; es würde dann erst recht klar werden, wie dunkel die vedischen Mittheilungen sind und wie wenige unter den im Veda genannten Persönlichkeiten überhaupt für die Sagengeschichte verwendet werden können.

VI.

Zur Lehre vom Infinitiv und Absolutiv in den arischen Sprachen.

Als ich meine vor sieben Jahren erschienene altbaktrische Grammatik ausarbeitete und derselben auch eine Syntax beizugeben beschloss, sah ich mich von Seite des Sanskrit und der vergleichenden Sprachwissenschaft fast ohne Unterstützung für die Ausarbeitung dieses letzteren Kapitels. Für die Sanskritsyntax konnte ich damals wie heute nur den kurzen Abriss benützen, welchen Wilson seiner Sanskritgrammatik beigefügt hat, die Arbeiten von Delbrück über vergleichende Syntax erschienen erst, als meine altbaktrische Grammatik bereits ausgegeben war. Nur eine einzige Sprachform hatte eine gesonderte syntaktische Bearbeitung gefunden: über den Infinitiv lag seit 1840 von Höfer eine eigene Schrift vor, und auch Bopp war in seiner vergleichenden Grammatik (§ 849 flg.) auf die syntaktische Verwendung des Infinitivs näher eingegangen. Diese Schriften waren mir natürlich bekannt und sind von mir benützt worden, meine damaligen Ansichten schlossen sich daher auch den zu jener Zeit geltenden Anschauungen an: ich sah in dem altbaktrischen Infinitiv den in der Erstarrung begriffenen Dativ eines Abstraktnomens auf ti (vgl. meine altb. Gramm. § 288), denn unter den 36 Infinitivformen auf têê, welche Wilhelm (de infinitivi forma et usu p. 18) aufführt, finden sich nur 11 Substantive, die noch weitere Casus ausser dem Dativ entwickelt haben. Die in den letzten Jahren in rascher Folge erschienenen Schriften über den Infinitiv von Ludwig, Wilhelm und Jolly habe ich natürlich nicht unbeachtet gelassen und in meiner Weise zu benützen gesucht, indem ich die allgemeinen Ergebnisse über den indogermanischen Infinitiv dazu gebrauchte, um tiefer in das Wesen des altbaktrischen Infinitivs einzudringen. Es war ursprünglich meine Absicht, die

Ergebnisse meiner Forschungen über diese Sprachform erst später dem Publicum vorzulegen. Da dieselben aber gerade gegenwärtig ein besonderes Interesse haben dürften und die oben p. 51 flg. gemachten Bemerkungen missverstanden werden könnten, so habe ich mich entschlossen, gleich jetzt damit hervorzutreten.

Ich gehe bei meinen Bemerkungen von meiner altbaktrischen Grammatik aus, um die in ihr niedergelegten Beobachtungen theils zu ergänzen, theils zu berichtigen. Ueber die syntaktische Verwendung des Infinitivs habe ich in § 314 gehandelt. Ich habe gesagt, dass er überall als ursprünglicher Dativ aufzufassen sei, dass er zuweilen noch denselben Casus regiere wie das Verbum, öfter aber auch als einfaches Substantivum mit dem Genitiv verbunden werde. Für beide Gebrauchsweisen habe ich Beispiele gegeben. Daran habe ich noch die Bemerkung geknüpft, dass statt des Infinitivs das Verbum finitum folgen könne, ohne durch eine Partikel mit dem vorhergehenden Verbum in Verbindung gesetzt zu werden, ein Gebrauch, den das Altbaktrische mit dem Neupersischen theilt, wie diess aus § 296 meiner altb. Grammatik hervorgeht, noch mehr aus dem, was oben p. 53 flg. über den Gebrauch des Neupersischen bemerkt wurde. Unter den Beispielen für diese Gebrauchsweise habe ich auch die Stelle Vd. 7, 128 angeführt: hakhshaesha çpitama zarathustra kemcit aghêus açtvatô aetaeshva dakhmaeshva vîkañti, »treibe an, heiliger Zarathustra, einen Jeden von der bekörperten Welt, an diesen Dakhmas einzureissen. Für vîkañti liest eine Handschriftengruppe auch vîkañtêê. Bei meiner Fassung ist vorausgesetzt, dass vîkañti die 3 ps. pl. im Präsens sei. Formell lässt sich dagegen Nichts einwenden, vîkañti steht dann statt vîkanañti und die altéránischen Sprachen lieben es, gleichlautende Silben wie anan, wenn sie unmittelbar nach einander folgen, in dieser Weise zusammenzuziehen (vgl. meine altb. Gr. § 82); dass aber speciell die genannte Form in dieser Weise zusammengezogen werde, dafür schien mir im 3. Capitel des Vendîdâd eine ganze Reihe von Beispielen vorzuliegen:

Vd. 3, 27. yaṭ bâ paiti fraestem çairi nikañti çpânaçca iriçta naraçca iriçta.

Vd. 3, 40. yaṭ bâ paiti fraestem uçkañti yahmya çairi nikañti çpânaçca iriçta naraçca iriçta.

Vd. 3, 43. yaṭ bâ paiti fraestem dakhma uzdaeza vîkañti.

Vd. 3, 123. yaṭ aghâo zemô nikañti çpânaçca iriçta naraçca iriçta naemem yâre drâjô anuçkañti.

Da als Parallele zu obigen Sätzen Vd. 3, 30 und sonst vorkommt yaṭ bâ paiti fraestem dakhma uzdaeza kairyêiñtê, so schien mir die Auffassung von nikañti etc. als 3. ps. pl. praes. gesichert. Es muss indessen bemerkt werden, dass die Handschriften auch eine andere Textgestaltung erlauben. Bei Westergaard lautet der Text der obigen Sätze folgendermassen:

Vd. 3, 8. yaṭ bâ paiti fraestem çairê nikañtè çpânaca iriçta naraca iriçta.

Vd. 3, 12. yaṭ bâ paiti fraestem uçkañti yahmya çairê nikañtê çpânaca iriçta naraca iriçta.

Vd. 3, 13. yaṭ bâ paiti fraestem dakhma uzdaeza vîkañti.

Vd. 3, 36. yaṭ aghâo zemô nikañtê çpânaeca iriçtê naraeca iriçtê naemem yâre drâjô anuçkañtê.

Ueber diese Stellen hat bereits F. Justi (Göttinger gel. Anzeigen 1865. St. 21, pg. 827 flg.) eine genaue Untersuchung angestellt. Er richtet sich zuerst gegen meine Auffassung der Form anuçkañti und behauptet mit Recht, dass Verbalformen, wie die 3. ps. pl. praes. mit a priv. fast unerhört seien. Er giebt darum dem Texte Westergaards den Vorzug und übersetzt die Stelle Vd. 3, 123, indem er anuçkañtê, nikañtê als part. perf. pass. und zwar als locat. abs. auffasst: »wenn in dieser Erde ein todter Hund oder Mensch eingegraben ist, ohne wieder ausgegraben zu sein, ein halbes Jahr lang«. Auch an den andern Stellen sieht Justi das part. perf. pass., aber substantivisch gebraucht, also Vd. 3, 27: »wo am meisten in Eingrabung sind todte Hunde und Menschen« und Vd. 3, 40: »wenn man am meisten ausgräbt wo in Eingrabung sind todte Hunde und Menschen«. Ganz richtig bemerkt Justi, wenn hier eine Verbalform stände, so müsste nicht das Präs., sondern das Perf. oder ein Aorist stehen. Die auch von Westergaard gebilligten Formen uçkañti und vîkañti fasst auch Justi als Verbalformen, nach dem Lexikon jedoch als 3. ps. sg. praes. Das Gewicht der von Justi angeführten Gründe hat mich denn auch bewogen, in den Nachträgen zu meiner altb. Grammatik seiner Auffassung der Stelle Vd. 3, 123 zuzustimmen. Eine spätere genaue Untersuchung der betreffenden Stellen in den Handschriften hat mich jedoch wieder zu meinem ursprünglichen Text zurückgeführt. Die Stärke des Westergard'schen

Textes liegt in den Lesarten nikañtê, anuçkañtê, welche offenbar besser beglaubigt sind als nikañti, anuçkanti. Sehen wir uns die betreffenden Lesarten etwas genauer an, so finden wir, dass Vd. 3, 27 folgende Varianten in meinen Handschriften sich finden: nikañti CE, nikeñti F, nikañtê abcd. Vd. 3, 40 finden wir: uçkañti CE, uçkeñti Fc, uçkañtê b, uçkeñtê ad. Ferner Vd. 3, 43: vĭkañti C, vî.kañti E, vikeñti F, vîkañtê abcd. Endlich Vd. 3, 123: nikañti C, nikañtê AFabcd, anuçkañtê C F, anuçkañti E, anuçkentê d, anuçkeñtê ab, anuçkañti c. Es ist hauptsächlich die Handschrift C, welche an dem schliessenden i festhält, die übrigen Handschriften entscheiden sich für ê. Allein in diesem schliessenden i und ê sind selbst die besten Handschriften schwankend und daher unsichere Führer, auch wird es dem Leser nicht entgehen, dass man nach der Aussage der Handschriften eigentlich auch uçkañtê und vîkañtê zu lesen hätte. Wenn irgendwo, so ist man in diesem Falle genöthigt, vom kritischen Standpunkte aus durchzugreifen. Die Schwäche des Westergaard'schen Textes liegt vor Allem in der Lesart iriçtê in 3, 123. Diese Lesung ist neben nikantê, çpânaeca und naraeca durchaus nothwendig, aber Justi hat bereits bemerkt, dass die Handschriften diese Lesart eigentlich nicht bestätigen, ohne Frage ist iriçta die Lesart der besten Handschriften. Die Lesarten çpânaeca, naraeca sind zwar Vd. 3, 123 flg. ganz passend, nicht aber an den übrigen Stellen, wo sie gleichfalls vorkommen; Vd. 3, 27. 40 hat daher Westergaard die Formen çpânaca, naraca aufgenommen, die aber nur in ganz jungen Handschriften vorkommen, nämlich Vd. 3, 27: çpânaçca C, çpânaica c, çpânaeca Fabd, çpânaca E, nairica C, naraca E, die übrigen naraeca. Ferner Vd. 3, 40: çpânaçca CE, çpânaeca bc, çpânaica ad, naraeca Cabcd, naraca E, narêçca F. Endlich Vd. 3, 123: çpânaçca ACE, çpânaeca abcd, çpânaca F, naraeçca F, die übrigen naraeca. Mein Text: çpânaçca iriçta naraçca iriçta ist durch die Parallelstelle Vd. 6, 5 beglaubigt und es leidet keinen Zweifel, dass auch in den angeführten Stellen çpânaçca die überwiegende Lesart ist. Schwach ist naraçca beglaubigt, aber nur scheinbar, ich nehme für meinen Text auch die Lesarten çpânaeca, naraeca in Anspruch. Ich bezweifle nämlich durchaus nicht, dass dieses ê aus der oben (p. 15) besprochenen Ligatur çc entstanden ist, welche in alten Handschriften einem ê zum

Verwechseln ähnlich sieht; hatte man aber statt çc einmal ê gelesen, so musste man auch ein c einfügen, denn çpânaea, naraea sind Unformen. Einen ähnlichen Fehler, die Verwechslung des ê mit dh, findet man Vd. 9, 190. Liest man nun aber çpânaçca iriçta, naraçca iriçta, so fällt jeder Grund weg, nikañtê zu lesen. Aber was soll nikañti, anuçkañti bedeuten? Die Einwendungen, welche Justi namentlich gegen die letztere Form als Verbalform gemacht hat, sind durchaus nicht widerlegt. Ich glaube nun jetzt diese Formen nicht mehr als Personen des Verbum finitum, sondern als Infinitive auffassen zu müssen, welche den Casus ihres Verbums regieren. Ich übersetze daher Vd. 3, 123: »in diese Erde todte Hunde und Menschen eingraben, ein Jahr lang nicht ausgraben«. Ebenso Vd. 3, 27: »am meisten todte Hunde und Menschen köpflings eingraben« oder Vd. 3, 40: »am meisten ausgraben wo (ist) Eingraben todter Hunde und Menschen«. Ferner Vd. 3, 43: Dakhmaerhebungen einebnen u. s. w. Hieher gehört wol auch Vd. 3, 98: yaṭ ughrem paiti yaokarsti »rüstiges Anbauen von Getreide«, die Handschriften lesen fast ausnahmslos die Form auf i. Endlich ist auch Vd. 3, 17 zu beachten: yaṭ bâ paiti fraestem uç zañti paçvaçca çtaoràca »das am meisten Geborenwerden von Vieh und Zugthieren«. Westergaard liest hier zazeñti statt zañti, wofür er die Autorität von C und wahrscheinlich auch der übrigen Handschriften mit Uebersetzung hat. Nach dieser Lesart würde man übersetzen müssen: »wo sie am meisten Vieh und Zugthiere loslassen«. Für unsere Lesart sprechen die Vendîdâd-sâdes und die Huzvâresch-Uebersetzung, welche uçzañti mit רארא זראנכנד wiedergiebt. Uç zañti = uç zanenti aufzufassen, würde allerdings bedeutende Schwierigkeiten haben, da man uç zayêiñtê erwartete, aber als Infinitiv ist uç zañti ganz unbedenklich.

Eine ganz ähnliche Stelle finden wir Vd. 7, 122—126. Dort heisst es in meiner Ansgabe:

122. cvañtem drâjô zrvânem çairi mashya iriçta zemê nidhâiti raocâo aiwi varena hvare dareçya zemô bavaiñti.

124. cvañtem drâjô zrvânem çairi mashya iriçta zemê nikañti hvaṭ zemô bavaiñti.

Auch hier ist Westergaards Text wieder verschieden, nämlich:

7, 45: cvañtem drâjô zrvânem çairê mashyêhê iriçtahê zemê nidhâitê raocào aiwi varena hvare-dareçya zemô bavaiñti.

7, 47: cvañtem drâjô zrvânem çairê mashyêhê iriçtahê zemê nikañtê hvaṭ zemô bavaiñti.

Auch über diese Stelle hat Justi bereits (a. a. O. p. 830) gesprochen. Die Handschriften schwanken wie gewöhnlich zwischen nidhâitê und nidhâiti hin und her, so dass aus ihnen wenig zu entnehmen ist. Aber auch mashya iriçta ist schwach beglaubigt, wie ich bereits im Commentare gesagt habe, ebenso auch das von Westergaard vorgezogene mashyêhê iriçtahê; was die Handschriften geben, ist iriçtê oder iriçti. Diese letztere Lesart ziehe ich jetzt vor, ich fasse iriçti, nidhâiti, nikañti als Infinitive und lasse mashya von iriçti abhängen. Uebrigens übersetze ich jetzt Vd. 7, 122 abweichend von meiner früheren auf Anquetil gestützten Uebersetzung; doch davon unten.

Wenn diese meine Ansicht begründet ist, so hätten wir in den meisten dieser Stellen Nominative eines Verbalnomens, welches den Casus seines Verbums regiert. Es müssten diess neutrale Substantive sein, denn das s des Nominativs fehlt durchgängig; diess bestätigen nun auch die Stellen, wo dieses Nomen im Accusativ erscheint. So Vd. 5, 160: Kaṭ tâ vaçtra hañm yûta paçca yaozhdâiti fraçnâiti, »wann werden diese Kleider wieder angewandt nach dem Reinigen und Waschen?« Vd. 6, 71: paçca naçâvô nizhbereithi paçca âpô para hikhti aesha âfs yaozhdya bavaiti, »nach dem Heraustragen der Leichen, nach dem Ausgiessen des Wassers ist das Wasser rein.« Ebenso Vd. 6, 78: paçca naçâvô nizhbereithi paçca âpô vîtakhti und Vd. 6, 83: paçca .... âthritîm aiwi varaiti, wo varaiti aus einem erweiterten Stamme gebildet sein muss, wie pavaiti. Westergaard corrigirt vareiti, was auch mir lieber wäre, doch wage ich von den Handschriften nicht abzuweichen. Zu den Infinitiven zähle ich endlich auch die Form vîkañti in der im Eingange erwähnten Stelle Vd. 7, 128. Der Accusativ des Infinitivs ist ebenso unbedenklich wie der Dativ vîkañtéê. Auch den Locativ vîkañta würde ich nicht durchaus verwerfen, wenn er durch bessere Handschriften beglaubigt wäre. Ich nehme jetzt auch keinen Anstand mehr, Yç. 2, 1 die Worte âyêçê yêsti zu fassen: ich verlange in das Opfer oder zum Opfer, wie die Tradition es will.

Ein weiterer Casus des Infinitivthemas ist der Instrumental. Einen solchen finde ich in der schon in der altb. Grammatik § 250 angeführten Stelle Vd. 8, 43: aiwiniticiṭ çpânem zairitem,

»durch das Herzuführen eines gelben Hundes, oder: nachdem man einen gelben Hund hergeführt hat.« Als Instrumentale möchte ich auch die Infinitive in der oben angeführten Stelle Vd. 7, 122 auffassen, die ich jetzt übersetze: »Wie lange sind Landstrecken dem Lichte auszusetzen und von der Sonne anzusehen, nachdem Menschen gestorben (wörtlich: vermittelst des Sterbens) und auf der Erde niedergelegt sind.« Ich beziehe jetzt raocâo aiwi varena und hvare dareçya nicht mehr auf mashya, sondern auf zemô und entgehe dadurch der Nothwendigkeit, ein Wort ergänzen zu müssen. Hierher gehört auch noch Vd. 18, 126: thrishûm urvaranaṅm uzukhshyêitinaṅm çrîranaṅm zairi gaonanaṅm vakhshâo apayaçaitê paiti dîti zarathustra »einem Drittel der aufwachsenden Bäume, der schönen, goldfarbigen, vernichtet er das Wachsthum, nachdem er hingesehen hat.« Der vierte Casus endlich, in welchem wir das Infinitivthema belegen können, ist der Dativ, und an einigen Stellen hat auch dieser Dativ den Casus seines Verbums bei sich, so in der schon in der Grammatik angeführten Stelle Vd. 5, 78: khshayêitê hê paççaeta aesha yô ratus thrishûm aetahê cithâo apag̃harstêê, »es vermag ihm dann der Vorgesetzte ein Drittel davon an Busse zu erlassen.« Dazu füge man noch Yç. 57, 7. 8: (âvaedhayamaidhê) gaethâoçca tanvaçca nipâtayaeca, um zu schützen Habe und Körper. An anderen Stellen wird jedoch der Infinitiv mit dem Genitiv verbunden, an vielen anderen steht er absolut.

Dass es noch andere Substantive im Altbaktrischen giebt, welche den Casus des Verbums regieren, ist schon in meiner Grammatik § 250 gesagt worden. Von den dort angeführten Beispielen gehört hierher Vd. 5, 239: aetem âtarem uzdareza, die aus dem Feuer gezogenen Bündel, dann Vd. 9, 146: âthravanem yaozhdathô dahmayâṭ parô âfritôiṭ, »einen Âthrava reinigen — um einen frommen Segensspruch«. Dagegen dürfen die Wörter auf ag̃h, die man häufig als Infinitive anführt, nur als Substantive betrachtet werden, denn sie werden nicht mit dem Casus ihres Verbums construirt. Eine Ausnahme scheint die Stelle Yç. 9, 81. 82 zu bilden, die Burnouf und mir vergebliche Mühe gemacht hat, weil wir drajag̃hê als Infinitiv auffassen wollten, während wir besser gethan hätten, bei der traditionellen Erklärung zu bleiben, welche das Wort »für lange Zeit« erklärt. Die Stelle lautet: frâ tê mazdâo baraṭ paurvanîm aiwyâog̃hanem

çtehrpaeçaghem mainyû tâstem vaguhîm daenanm mâzdayaçnîm âat aighê ahi aiwyâçtô bareshnus paiti gairinanm drâjaghê aiwidhâitîsca grûsca manthrahê. Man übersetze: »Dir hat Ahura Mazda gebracht den ersten Gürtel, den mit Sternen besetzten, im Himmel gefertigten: das gute mazdayaçnische Gesetz, dadurch also bist du auf den Höhen der Berge für lange Zeit umgürtet mit den . . . . . des Manthra[1].« Auch die Dative çtaomainê, khshnumainê, ukhshnê (Wilhelm p. 14. 15) dürften als blose Substantive anzusehen sein.

Es ist bereits gesagt worden, dass die Infinitive im Altbaktrischen auch den Genitiv regieren, also wie Substantive angesehen werden müssen; dasselbe ist bei den arabischen Infinitiven der Fall (cf. de Sacy gramm. arab. 2, 164 flg.), und die Sache scheint mir sehr natürlich zu sein. Die Sprache sieht im Laufe der Zeit immer weniger ein, warum sie diese Verbalsubstantive anders construiren soll wie andere Substantive, der Unterschied verschwindet und die alte Construction erhält sich nur in einzelnen bevorzugten Wendungen. Ein recht auffallendes Beispiel der Construction des Infinitivs mit dem Genitiv ist Vd. 3, 74: vîkañti agrô mainyavananm geredhanm, Einebnen ahrimanischer Höhlen. Ueber die Ablösung des Infinitivs durch das Verbum finitum nach dem Verbum des Könnens, welchen Gebrauch das Altbaktrische mit dem Neupersischen theilt, ist schon in der Altb. Grammatik § 296 die Rede gewesen. Ob die Construction schon in derselben Weise durchgeführt wurde, wie oben p. 53 flg. für das Neupersische angegeben ist, lässt sich aus Mangel an Material nicht sagen, doch steht nach khshayamna immer das Verbum finitum. — Die Aehnlichkeit dieser altbaktrischen Verbalsubstantive mit den indischen springt in die Augen, und wir brauchen darauf nicht besonders aufmerksam zu machen. Dagegen will ich die Unterschiede hervorheben, welche das Altbaktrische vom Indischen trennen, nämlich: 1) das Altbaktrische gebraucht nur das

---

1) Wer sich für das érânische Alterthum interessirt, dem dürfte diese Stelle auch noch in anderer als grammatischer Hinsicht wichtig erscheinen. Nach dem Shâhnâme wird Afrâçiâb von Hom mit dem Gürtel gebunden und davon geführt. Da Afrâçiâb als ein Zauberer erscheint, den keine Heldenkraft vernichten kann, so ist es offenbar das göttliche Gesetz, welches ihn schliesslich überwindet.

Verbalsubstantiv auf ti, nicht auf tu, 2) das Altbaktrische kann auch den Nominativ dieses Verbalsubstantivs mit dem Casus seines Verbums gebrauchen, endlich 3) das Altbaktrische gebraucht nach khshayamna das Verbum finitum, ohne Beigabe einer Partikel.

Eine andere Art sind die Infinitive auf dyâi, über welche neulich Jolly (Kuhns Beiträge 7, 416 flg.) eine Ansicht veröffentlicht hat, die von derjenigen, welche ich mir gebildet habe, nicht unerheblich abweicht; um so mehr finde ich mich veranlasst, meine eigene Auffassung ausführlicher darzulegen als bis jetzt geschehen ist. Dabei werden wir uns vielfach auf das Gebiet der so dunkeln Gâthâs begeben müssen, und ich muss daher gleich anfangs darauf hinweisen, dass der Gebrauch der Burnouf'schen Methode gerade hier einen grossen Gegensatz bedingt. Vergeblich sucht man glauben zu machen, Burnouf habe dieselbe Methode gehabt wie die neuere sprachvergleichende Philologie; es hat Burnouf denn doch allzu viele Stellen nicht blos besprochen, sondern ausführlich erörtert, als dass man über seine Methode im Unklaren sein könnte. Es ist kein Zweifel, dass Burnouf immer davon ausgeht, die Tradition einzusehen, dass er die traditionelle Ansicht auf das Eingehendste erörtert und gewöhnlich damit endet, sie anzunehmen; allerdings gilt diess hauptsächlich von der Ermittelung der Wortbedeutungen. In Uebereinstimmung mit dieser Methode habe denn auch ich bei meiner Bearbeitung der Gâthâs vor Allem die Tradition studirt und habe die Resultate meiner Studien im Vorworte zum zweiten Bande meiner Avestaübersetzung, p. VII. VIII, mitgetheilt. Ich bin zu dem Ergebnisse gekommen, dass man unmöglich sich an die Tradition mit Hinsicht auf die Construction anschliessen könne, dass aber die Wortbedeutungen von derselben meistens vortrefflich angegeben würden. Die Mängel meiner eigenen Uebersetzung habe ich durchaus nicht verschwiegen, aber die Hoffnung ausgesprochen, dass sie namentlich durch die lexikalische Bestimmung der Wörter zum bessern Verständniss beitragen könne, und ich glaube mich hierin auch nicht getäuscht zu haben. Die sprachvergleichende Philologie dagegen hat gerade in den Gâthâs bis in die neueste Zeit die traditionellen Angaben ganz ignorirt und die Wortbedeutungen sprachvergleichend bestimmt; daher so viele Unterschiede in der Auffassung, die auch bei dem Gegen-

stande hervortreten werden, welcher uns hier beschäftigt. Noch ein zweiter wichtiger Punkt muss hier hervorgehoben werden, in welchem die Burnouf'sche Methode von der sprachvergleichenden abweicht. Burnouf hat uns nicht blos gelehrt, dass man die Tradition benützen muss, er hat uns auch gezeigt, wie man sie benützen muss. Wenn man überhaupt die Tradition benützt, so versteht es sich, dass man mit ihr beginnt. Findet man die Tradition zuverlässig, so wird man natürlich davon absehen, eine neue Erklärung zu schaffen; findet man sie unzuverlässig, so ist statt des positiven zunächst ein negatives Resultat gewonnen, und es bleibt nun die Aufgabe, etwas Besseres an die Stelle zu setzen, eine Aufgabe, die meist ungemein schwierig ist, wenn man sie nämlich ernst nimmt und sich nicht etwa mit einer Erklärung begnügt, die sich lautlich rechtfertigen lässt, sondern etwas wirklich Historisches geben will. Auch Burnouf weiss ja wohl, dass die Tradition nicht unfehlbar ist, dass sie meistens erst entsteht, wenn schon ein Theil des Verständnisses der Urschrift verloren gegangen ist. Er weiss aber auch, dass die Tradition nicht erst dann entstanden ist, nachdem Alles verloren war; indem also Burnouf einerseits die Tradition von den ihr anklebenden Schlacken zu reinigen sucht, benützt er dieselbe vornemlich, um von ihr zu lernen. Hier haben wir nun wieder einen grossen Gegensatz gegen die neuere sprachvergleichende Philologie. Diese will nicht etwa eine von Fehlern gereinigte Tradition, sondern etwas ganz Neues, Verschiedenes, sie setzt sich in Gegensatz gegen die Tradition und lehrt etwas Anderes. Gestützt auf die grosse Verwandtschaft der beiden arischen Sprachen will sie die Gâthâs aus den Vedas erklären und nimmt einen innigen Zusammenhang zwischen den Gâthâs und den Vedas an. Ich habe mich meinerseits gehütet, mir durch ein solches Dogma — weiter ist es nichts — den freien Blick vom Anfang an zu trüben. Wie kann ich im Voraus wissen, was in den Gâthâs steht, in einem Buche, von dessen sieben Siegeln ich kaum eines zu lösen vermag? Man weist uns hin auf die genaue Uebereinstimmung zwischen der Sprache des Avesta und des Veda und zieht daraus den Schluss, dass beide Bücher aus derselben Zeit sein müssten. Es bedarf eben keines besonderen Scharfsinnes, um nachzuweisen, dass diese Schlussfolgerung unhaltbar ist. Auch mir kommt es nicht in den Sinn, die genaue Verwandtschaft der arischen Sprachen

zu leugnen, aber ich nehme sie für das, was sie ist: eine linguistische Ermittelung, die für die Philologie keine absolute Geltung hat. Niemand bestreitet der Sprachvergleichung das Recht, das relative Alter einer Sprache linguistisch zu bestimmen. So hat sie z. B. das Littauische für eine Schwestersprache des Sanskrit erklärt und stellt es in der vergleichenden Grammatik neben das Griechische und das Gotische. Wollte nun aber Jemand hieraus den Schluss ziehen, die littauische Bibelübersetzung oder die Jahreszeiten des Donaleitis seien so alt als Wulfilas Werk, so würde er eine Thorheit begehen. Man ist in der neueren Zeit zu der Ueberzeugung gekommen, dass das Arabische eine ältere Form des Semitischen sei als selbst das Hebräische. Wenn aber Jemand behauptet, der Qorân sei älter als das A. T., so wird ihm Niemand glauben. So verhält es sich nun auch mit dem Altérânischen; aus der linguistischen Stellung der Sprache folgt weder, dass die Sprachdenkmale 1500 v. Chr., noch dass sie eben so lange n. Chr. verfasst sind. Um das geschichtliche Alter des Altérânischen zu ermitteln, bedarf man bestimmter Anhaltspunkte, wie die Sprache Altérâns zu einer gegebenen Zeit ausgesehen hat. Einen ganz vortrefflichen Massstab in dieser Hinsicht gewähren uns die Inschriften der Achämenidenkönige. Von ihnen können wir nicht nur fast bis auf das Jahr bestimmen, wann sie geschrieben wurden, sie sind uns auch so erhalten, wie sie ursprünglich verfasst waren, ohne durch Abschreiber entstellt zu sein. An ihnen wird man also vor Allem jedes érânische Schriftstück zu messen haben und vermittelst der Linguistik ermitteln müssen, was früher oder später sei. Einen ganz sicheren Massstab giebt natürlich die Sprachenfrage überhaupt nicht, sie wird mit ihrem Resultate nur neben andern Gründen ins Gewicht fallen; Fragen, wie die, welche wir oben berührten: über den Ursprung des Dualismus, über die Entstehung der Anschauung von Gott als einem unsichtbaren Geiste, über die érânische Heldensage u. s. w., werden immer einen grossen Einfluss auf die Altersbestimmung des Avesta ausüben.

Es ist oben schon gesagt worden, dass die Burnouf'sche Methode in erster Linie auf die Bestimmung der Wortbedeutungen einwirkt. Für die richtige Bestimmung der grammatischen Formen ist die Tradition von weit geringerer Bedeutung. Dass sie übrigens nicht ganz ohne Werth sei, mag das Folgende lehren. Wir

müssen jedenfalls unsere Untersuchung mit einer Uebersicht der in den Gâthâs vorkommenden Formen auf dyâi beginnen, und ich füge diesen Formen gleich die traditionelle Auffassung bei, die man jedenfalls kennen muss, wenn man sie auch nicht annimmt.

àzhdyâi (50, 17) ארג̄וך mûlaṁ kuru (Verwechslung mit ארג̄, vgl. die Note zu d. St. in meiner Ausgabe Neriosenghs).
uziredyâi (42, 12) ראדא ארזשנן uccair utthânâya.
(42, 14) ראדא ארג̄ uccair utthâpaya.
jidyâi (jaidyâi 32, 14) זנשנן vighâtaka.
thrâyôidyâi (34, 5) סראישנן יהבננשנן pâlanaṁca dadâti.
daidyâi (50, 20) דהשנן karoshi.
(31, 5) יהבננ̄ dânaṁ.
dazdyâi (35, 10. 11) דהשנן deyaḥ.
(43, 1) יהבננים dadâmaḥ.
diwzhaidyâi (44, 4) רא פריפת na vyâmohitâ.
deredyâi (42, 1) דארשנן דהשנן punyagrahanasya dânaṁ.
çarôi bûzhdyâi (43, 17) סנדאר דהונשנש svâmino bhavishyanti.
mereñgaidyâi (45, 11) מרוג̄ינד nâçayanti.
meranzhdyâi (43, 14) מרוג̄ינינד mârayanti.
arém vaedyâi (43, 8) ברנדך אכאסש paripûrṇavettṛitâ.
vôizhdyâi (42, 13) נוידינ̄יתאר nivedayitâ.
eres vìcidyâi (48, 6) ראסת וג̄ינם satyena paripaxayâmi.
vîcidyâị (31, 5) אכאסיהא viviktaṁ.
verezidyâi (42, 11) ורג̄שנן יהבננם karmaṇi dadâmi.
(33, 6) ורג̄שנן יהבננית samâcaraṇaṁ datte.
çazdyâi (30, 2) אמותתשנן çixâpayâmaḥ.
(50, 16) סאג̄שנן çakyate jñâtuṁ.
çûidyâi (43, 2) סות דהשנן lâbhasya dâtâ.
(48, 3) סות דהשנן lâbhaṁ dâtiḥ.
çrûidyâi (34, 12) נירתשם çriṇomi.
(44, 5) סראישנן דהשנן saṁlâpe deyaḥ.
fraçrûidyâi (45, 13) סראישנן דהשנן çlâghâdânena.
(45, 14) סראישנן דהשנן prakṛishṭoktidâne.

Zu diesen Stellen wären nun auch noch diejenigen Formen auf dyâi zu fügen, welche in den jüngeren Theilen des Avesta vorkommen. Es sind deren fünf, auf die wir später ausführlicher zurückkommen müssen. Hier genüge es zu sagen, dass an einer Stelle der Infinitiv durch das Verbum finitum ersetzt wird

(Yç. 27, 1), an einer zweiten (Vd. 2, 58) steht das Abstractum auf esnis, in der dritten und vierten ist die traditionelle Fassung nicht recht klar, von der fünften liegt überhaupt keine Uebersetzung vor. Sehen wir uns nun diese Stellen näher an, so finden wir, dass die Formen auf dyâi in sehr verschiedener Weise wiedergegeben werden. Wir finden dafür verba finita in verschiedenen Personen, eine solche Uebersetzung braucht nicht unrichtig zu sein, sie ist aber jedenfalls eine freie. An vielen anderen Stellen finden wir die Formen auf dyâi durch Wörter mit der Endung esn oder esnis wiedergegeben, welche theils die Bedeutung eines Abstractums, theils eines Adjectivums der Nothwendigkeit hat, und diese Classe von Uebersetzungen ist gewiss viel genauer. Die genauesten Uebersetzungen sollen aber nach Ansicht der Uebersetzer wol diejenigen sein, welche die Form auf dyâi durch zwei Wörter wiedergeben: durch ein Substantivum und durch dehesn, das Abstractum von dâden, geben, schaffen; dieses letztere Wort soll dann speciell die Endung dyâi ausdrücken. Die letztere Erklärung ist ohne Zweifel eine etymologische, und es ist nicht zu leugnen, dass die Uebersetzer mit der Wurzel dhâ manche unnütze Spielerei treiben, einen solchen Fall haben wir schon oben (p. 108) angeführt. Wenn aber auch die etymologische Auffassung der einheimischen Uebersetzer an manchen Stellen falsch ist, so ist damit nicht gesagt, dass sie an allen Stellen falsch sein muss, und wir haben daher die Pflicht, nicht zu verwerfen, bevor wir die Sache untersucht haben. Im gegenwärtigen Falle scheint mir die Wahrscheinlichkeit für die traditionelle Ansicht zu sprechen. Dafür spricht erstens die Form merengeduyê (Yç. 52, 6), welche eine Zusammensetzung von du = dâ sein muss und auch von der Uebersetzung mit מרוג̄ינשנן יהבננד gegeben wird, merengeduyê und merengaidyâi sind also ziemlich gleichbedeutend. Es ist ferner darauf hinzuweisen (vgl. auch Wilhelm l. c. p. 22), dass im Gâthâdialekte die Endung dyâi nicht blos für Infinitive verwendet wird, sondern dass Yç. 11, 24. 43, 8 die merkwürdigen Zahlwörter méndaidyâi haptâzhdyâi vorkommen, die H. U. giebt 43, 8 auch in diesem Falle dyâi durch דהשנן, es entsprechen auch diese Zahlen den indischen Zahladverbien auf dhâ, und hier dürfte wirklich die Wurzel dhâ die Stelle eines Sekundäraffixes vertreten. Endlich sind auch noch einige andere Formen hier anzuschliessen, vor

Allem die Yç. 29, 5 vorkommende Form dvaidî, welche zweifelhaft bedeuten soll, eigentlich aber zweifach heisst (vgl. auch J. Schmidt in Kuhns Zeitschrift 16, 439), ferner das Femininum pareñdi oder pârendi (Yç. 38, 6). Wenn ich Recht habe, dieses Wort mit neup. پرند pirind, Glanz, zu vergleichen, so ist dasselbe gebildet aus paren di und ein Wort para, Glanz (cf. πίμπρημι und Kuhns Beiträge 6, 392), vorauszusetzen. Nahe verwandt ist wol auch das Wort gaoidhi, wie ich Vd. 14, 28 mit den meisten Handschriften lese, während Westergaard (14, 8) dafür gaoidhê giebt, worin ihm Justi beistimmt. Die alte Uebersetzung giebt das Wort durch גושתדאן, Fleischhalter, und wird darin auch Recht haben; es wäre mithin gao-dhi zu trennen, das Geschlecht muss zweifelhaft bleiben. Ohne Frage sind Sanskritwörter, wie garbhadhi, jaladhi, udadhi, ishudhi, utsadhi etc. die nächsten Anverwandten, trotz des verschiedenen Geschlechts, und auch diese Bildungen auf dhi, dyâi dürften in den arischen Sprachen als Substantive noch gefühlt worden sein.

Sehen wir uns um nach Verwandten dieser Formen auf dyâi in den weitern Kreisen der indogermanischen Sprachen, so hat man schon längst auf die indischen Infinitive auf dhyai aufmerksam gemacht. Wenn wir auch dieses dhyai auf die Wurzel dhâ zurückleiten, so thun wir nicht etwas Neues. Schweizer-Sidler hat schon gezeigt (Kuhn, Zeitschrift 3, 360), dass dieses dhyai sehr wohl mit der Wurzel dhâ vereinigt werden könne und dass z. B. pibadhyai eigentlich »zum trinken thun« bedeute. Allgemein zugestanden wird auch die Verwandtschaft dieser Infinitive auf dyâi, dhyâi mit dem griechischen Infinitiv pass. auf θαι, wiewol das vorhergehende σ immer noch Schwierigkeiten macht. Ich glaube nun aber weiter gehen und auch das lateinische Gerundium und Gerundivum sammt dem enge damit zusammenhängenden Adjectivum necessitatis herbeiziehen zu dürfen. Unter allen Erklärungen des Gerundiums und der damit zusammenhängenden Formen haben mir immer die von Pott (Etymologische Forschungen 2, 1, p. 489 flg.) und von Corssen (kritische Beiträge zur lat. Formenlehre, p. 120 flg.) am besten gefallen; dem letztern Gelehrten stimme ich nun namentlich darin bei, dass ich mit ihm annehme, das der Endung do vorhergehende on-, un-, en- oder n- sei das Suffix ôn der Verbalnomina. Das Altérânische hat es natürlich unterlassen, diesen dem Lateinischen

eigenthümlichen Zusatz anzunehmen, es entsprechen ja ebenso die lateinischen Verbalnomina auf -tion den éránischen auf -ti. Was mich in meiner Ansicht noch bestärkt hat, dass die altéránischen Infinitive auf dyâi mit den lat. Gerundien zu vergleichen seien, ist der Umstand, dass im Altéránischen die Verba, die nach der sogenannten ersten Hauptconjugation flectiren, die Endung dyâi an den erweiterten Stamm treten lassen: vazaidyâi, thrayôidyâi, verezidyâi[1], âfryêidyâi; in der zweiten Hauptconjugation dagegen tritt das Suffix dyâi unmittelbar an die Wurzel. Eine Ausnahme könnte vereñdyâi bilden, doch lässt sich die Sache auch anders erklären. Im Lateinischen haben wir ebenso amandum, docendum, legendum, audiendum, und wenn man im Lateinischen auch ferendum etc. sagt, so ist zu bedenken, dass das Lateinische nur sehr wenige Verba kennt, welche die Flexionsendungen unmittelbar mit dem Stamme verbinden und dass diese wenigen Verba sehr leicht bewogen werden konnten, der Analogie der übrigen Verba zu folgen. Was die syntaktische Verwendung der lateinischen Gerundia betrifft, so war aus den oben angeführten Untersuchungen von Pott und Corssen zu entnehmen, dass der Thätigkeitsbegriff der Wurzel auch im Gerundium erhalten bleiben, dass aber auch drei andere Gedankenbezeichnungen hinzutreten können: der passive Sinn, die Vorstellung der Nothwendigkeit und die Beziehung auf die Zukunft.

Soll ich nun von der Verwendung der Formen auf dyâi im Altéránischen sprechen, so muss ich vor Allem darauf aufmerksam machen, dass es sich zunächst nicht darum handelt, die Uebereinstimmung dieser Formen mit denen anderer indogermanischen Sprachen nachzuweisen, sondern umgekehrt den Gebrauch der übrigen Sprachen dazu zu verwenden, dass die uns noch unbekannte Anwendung dieser Form im Altéránischen gefunden werde. Die Nothwendigkeit einer Entscheidung drängte sich mir vor Allem in den jüngeren Stücken des Avesta auf. Hier haben wir

---

1) Es mag sein, dass man deutlicher verezyêidyâi schreibt statt verezidyâi, doch ist letzteres blos eine andere Orthographie. Nach dem, was oben p. 31 gesagt wurde, steht verezidyâi = verezyidyâi, das ursprüngliche a ist in i gefärbt, wie in yima; verezyêidyâi färbt den Grundvocal in e und schiebt epenthetisch i ein.

neben den ziemlich häufigen Formen auf -ti auch in seltneren Fällen -dyâi im Gebrauche gefunden. Es fragte sich nun, worin sich diese beiden Arten der Infinitive unterscheiden; denn ich habe die auch von Schleicher mehrfach ausgesprochene Ueberzeugung, dass die Sprache nicht zwei Formen zu ganz gleichem Gebrauche geschaffen haben werde. Es will mir nun scheinen, als ob es besonders zwei der Nebenbeziehungen des lateinischen Gerundiums seien, welche diese Formen auf -dyâi in den späteren Theilen des Avesta ausdrücken: den Begriff der Nothwendigkeit und den passiven Sinn. Darum habe ich diese Form in meiner altbaktrischen Grammatik als Adjectivum verbale bezeichnet; richtiger freilich hätte ich gesagt, die Form auf -dyâi vertritt das Adjectivum verbale, denn für den Dativ eines Substantivs auf -di habe auch ich stets diese Form gehalten. Ich führe nun die Stellen, um die es sich handelt, einzeln an.

Die erste Stelle ist Yç. 27, 1: aetaṭ dim vîçpanaṅm mazistem dazdyâi ahûmca ratûmca yim ahurem mazdaṅm. »Nun wollen wir ihn, den grössten von allen, zum Herrn und Meister machen: den Ahura Mazda.« Hier steht dazdyâi absolut, ohne von einem andern Worte abhängig zu sein, ganz am Anfange des Capitels. Passiv ist dazdyâi nicht aufzufassen, aber den Begriff der Nothwendigkeit oder auch der Zukunft werden wir darin finden müssen. — Die zweite ähnliche Stelle ist die vielbesprochene Vd. 2, 58—60: tem âfs paourva vazaidhyâi paçca vîtakhti vafrahê abdaca idha yima aghê açtvaitê çadhayâṭ yaṭ idha paçéus anumayêhê padhem vaenâiti. Ich möchte diese Stelle jetzt so übersetzen: »Zu ihm (dem Winter) muss zuerst Wasser fliessen und nach Aufthauung des Schnees möchte für die bekörperte Welt unwegsam erscheinen, was hier die Fusstapfen des Kleinviehs sieht.« Ich halte die Stelle für wichtig genug, um unten in einem kleinen Excurse darauf zurück zu kommen, hier interessirt uns nur die Form vazaidhyâi. Diese wird von der H. U. durch בנא תגֿשנש gegeben, also durch die Abstractbildung, welche auch das Adjectivum verbale ausdrücken kann (vgl. meine Huzv.-Gramm. § 120), und hier scheint mir der Begriff der Nothwendigkeit in der Form zu liegen. — Dasselbe ist der Fall in der dritten Stelle, welche ich gleich anschliesse. Yt. 15, 28 heisst es: dazdi mê vayô yô uparô-kairyô . . . . yaṭ janâni hitâçpem raithê vazaidhyâi, »Gewähre mir, o Luft, die in den Höhen wirkt . . . . dass ich

schlage den Hitâçpa, damit er an meinem Wagen ziehen müsse. Eine traditionelle Angabe liegt hier leider nicht vor. — Die vierte Stelle ist Vsp. 5, 3. 4 avi ratûs avi rathwya gereñtê frâ gavê vereñdyâi mazdayaçna zarathustrayô. Ich möchte jetzt diese Stelle übersetzen: »Ich ergreife die richtigen Zeiten und was auf die Zeiten Bezug hat, um das Rind zu pflegen, o zarathustrische Mazdayaçnas.« Die H. U. der Stelle ist äusserst frei und gewährt darum wenig Hülfe, gereñtê scheint ganz ausgelassen oder es ist mit in ראתינם enthalten, welches Wort an der Stelle von vereñdyâi steht. Ueber die Schwierigkeiten habe ich schon im Commentare gesprochen: es kommt hauptsächlich darauf an, wie man gereñtê fasst. Sieht man darin die 3. ps. pl. praes. von gere, so kann nur das nachfolgende mazdayaçna das Subject dazu sein und man erhält die Uebersetzung, welche ich früher gegeben habe: »es lobpreisen in der Zeit; an den Zeitpunkten, um das Vieh zu beschützen, die Mazdayaçnier, die Anhänger Zarathustras.« Anders stellt sich die Sache, wenn man gereñtê als 1. ps. sg. praes. med. auf gereñt zurückleitet, wozu uns Yç. 69, 2 berechtigt, es muss dann angenommen werden, dass es eine Wurzel gereñt gebe, die natürlich mit skr. granth identisch sein müsste. Auch hier liegt in vereñdyâi der Begriff der Nothwendigkeit, wo nicht des Passivums. Die Form selbst macht einige Schwierigkeit: entweder ist vereñdyâi verkürzt aus verenedhyâi, d. i. vere in dem Präsensstamme cl. 9, oder vereñd ist eine Wurzelerweiterung, wie môreñd, und vereñdyâi steht statt vereñd-dyâi, wie unten vaedyâi für vaed-dyâi.

Die letzte Stelle in den jüngeren Theilen des Avesta, welche die Form auf -dyâi zeigt, ist Yç. 70, 62. Sie gehört strenge genommen nicht hierher, sie ist eine Einschaltung aus einem Stücke im älteren Dialekte; diess beweist weniger die Form âfryêidyâi, als das in dem jüngeren Dialekte ganz ungebräuchliche hvô. In meiner Uebersetzung des Avesta habe ich eine ziemlich künstliche Erklärung versucht, weil es mir anstössig war, dass von Zarathustra in der dritten Person die Rede sein sollte, während er doch am Anfange des Capitels als der Sprecher eingeführt wurde. Dieses Bedenken habe ich jetzt fallen lassen, ich betrachte die Stelle Yç. 70, 61—64, welche weder mit dem Vorhergehenden, noch mit dem Nachfolgenden im Zusammenhange steht, als ein Citat aus einem andern Werke. Sie lautet im

Grundtexte: hvô ashava zarathustrô urvathem thrâtârem içôiṭ ashavanem tê ashaonaṭ âfryêidhyâi mraomi urvathem urvathâṭ taṭ zî vaǵhô hvô zî drvâo yé drvâitê vahistô hvô ashava yahmâi ashava fryô. Ich möchte jetzt übersetzen: »Was anbelangt den reinen Zarathustra, so wähle man ihn als freundlichen Beschützer. Ich heisse dich verehren (wörtlich: ich nenne dir für das Verehrt-werden-müssen), den der reiner ist als der Reine (d. i. den Allerreinsten), den der freundlicher ist als der Freundliche, denn das ist sehr gut. Nämlich der ist schlecht, welcher für den Schlechten der Beste ist, der ist rein, der dem Reinen lieb ist.« Man wird es vielleicht etwas befremdlich finden, dass ich im ersten Satze die Nominative ashava zarathustrô als vorgesetztes Object auffasse. Dazu bestimmt mich einestheils die Tradition, welche içôiṭ als 2. ps. imperat., zarathustrô als Vocativ fasst (verlange, o Zarathustra!), mehr aber noch der Umstand, dass nur so ein Zusammenhang in das Ganze kommt. Die Tradition freilich betrachtet die Aufforderung als an Zarathustra gerichtet und versteht ohne Zweifel unter dem freundlichen Retter den Vîstâçpa. Diess ist nach dem Texte nicht möglich, vielmehr scheint mir die Aufforderung an die Menschen gerichtet, sich möglichst enge an Zarathustra anzuschliessen, da man den Werth eines Menschen an seinem Umgange erkennt. Die für uns wichtige Form âfryêidhyâi übersetzt die H. U. mit einem mir unbekannten Worte, in welchem die jüngeren Uebersetzungen den Sinn des Zueignens sehen. Am besten hält man sich an die sonst vorkommende Bedeutung des Wortes âfrî, diese ist segnen, preisen und diese Bedeutung hat sich auch noch im neup. آفرین âferin erhalten, das Wort wird dort nicht blos von der Anrufung Gottes, sondern auch von der Begrüssung vornehmer Personen gebraucht. Sonst wird âfrî nach cl. 9 flectirt, hier nach cl. 4; es bedarf keines weiteren Beweises, dass wir der Form einen passiven Sinn zuschreiben müssen.

Diess sind die Stellen im jüngeren Theile des Avesta, in welchen Formen auf -dyâi vorkommen. Wenden wir uns nun zu den Gâthâs, so liegen die Sachen etwas anders. Wir finden da zwar mehrfache Infinitivformen, aber keine mit der Endung -ti gebildeten, wir werden also annehmen müssen, dass sich in diesem Dialekte die Formen und ihre Bedeutungen etwas anders

vertheilen. Die Infinitive auf -dyâi sind hier weit häufiger, aber auch hier tritt an vielen Stellen der Begriff der Nothwendigkeit mit ihnen in Verbindung, auch stehen sie nicht selten absolut, ohne von einem andern Worte regiert zu sein. Ich beginne mit diesen Stellen, denn es ist diese Constructionsweise wenn auch vielleicht nicht die älteste, doch die diesen Formen eigenthümlichste. Hier ist mir Wilhelm (l. c. p. 38) in syntaktischer Beziehung schon vorangegangen und hat eine Anzahl Stellen namhaft gemacht, in welchen Infinitive auf -dyâi im Sinne eines Gerundiums und Gerundivums gefasst werden müssen. So Yç. 42, 14 uzireidyâi azem çaredanâo çég̃hahyâ, ich will aufmuntern (wörtlich: ich bin für das Herausgehen zu den etc.) die Häupter des Gesetzes. 50, 20 taț vé né hazaoshâog̃hô vîçpâog̃hô daidyâi çavô, diesen Nutzen müsst ihr, willfährigen alle, uns gewähren. Hierher ziehe ich auch Yç. 43, 8 yâçâ ashâ ag̃héus arém vaedyâi, die Reinheit, welche in der Welt vollkommen zu wissen ist. Ich verbinde nämlich arém-vid zu einem Ganzen, wie Yç. 43, 5 arém-pitu, Yç. 44, 11 arém-man und tarém-man verbunden wird, dabei habe ich die Tradition auf meiner Seite; dass arém gebraucht werde wie skr. alam̃, dafür habe ich kein Beispiel, darf daher diese Construction nach meinen Grundsätzen nicht in die Gâthâs übertragen. Ferner Yç. 50, 16: athâ né çazdyâi ustâ, so müssen wir lehren zum Heile (oder das Heil, je nachdem man ustâ als Ausruf oder als Substantiv auffasst). Die Tradition lehrt çazdyâi von çag̃h ableiten und in der von uns angegebenen Bedeutung auffassen. Wenn man nach der Methode Burnouf's arbeitet, darf man von der Tradition nur abweichen, wenn zwingende Gründe vorhanden sind, und solche kann ich hier nicht finden. Ob die Sprachvergleichung das Wort auch anders ableiten könnte, ist gleichgültig, damit ist noch nicht gesagt, dass die Verfasser der Gâthâs es anders gefasst haben. Ich schliesse hier gleich die Stelle Yç. 30, 2 an, für die ich jetzt mit Hülfe der Tradition eine genügendere Erklärung gefunden zu haben glaube als die bis jetzt gegebenen. Die Worte lauten: parâ mazé yâog̃hô ahmâi né çazdyâi baodañtô paitî. Ich übersetze: »Für das von uns vor dem grossen Werke (der Auferstehung) zu Lehrende belohnt man uns.« Ich verbinde paiti-bud, das Verbum muss eigentlich »anerkennen« bedeuten, in übertragener Bedeutung »belohnen«, wie die Tradition will.

Die Bedeutung der Nothwendigkeit, die schon bei mehreren der angeführten Beispiele hervorgetreten ist, wechselt ab mit der passiven Bedeutung an anderen Stellen. So Yç. 44, 4 nôiṭ diwzhaidyâi ahurô, nicht zu betrügen ist Ahura, d. i. er kann nicht betrogen werden. Hieher ziehe ich auch die schwierige Stelle Yç. 43, 1:

aṭ né ashâ fryâ dazdyâi hâkurenâ
yathâ né â vohû jimaṭ managhâ.

»durch Reinheit mögen uns freundliche Helfer zu Theil werden, bis er (der wirkliche Helfer) zu uns kommt durch Vohumanô.« Will man an dieser Stelle dazdyâi activ nehmen, wie wir diess oben in Yç. 27, 1 gethan haben, so wird man hâkurenâ nicht mit »Helfer« übersetzen, sondern als Neutrum mit »Hülfe«. Indessen ist doch auch Yç. 35, 10. 11 die passive Construction vorzuziehen: fraeshyâmahî râmâcâ vâçtremcâ dazdyâi, »wir erbitten, dass Annehmlichkeit und Futter gespendet werden möge.« Hieher gehören auch die Formen çrûidyâi und fraçrûidyâi. Ueber die Wurzel çru habe ich mich schon anderwärts ausgesprochen. Wir finden in den Gâthâs, dass die Tradition diese Wurzel auf verschiedene Weise wiedergiebt, einmal nämlich mit niôkhsîdan, hören, so çraotû 44, 6. 48, 7. 9, çraotâ 30, 2. 44, 1, çurunvaṭ 35, 12 und auch çrûidyâi 34, 12. An andern Stellen wiederum giebt die alte Uebersetzung das Wort entweder durch Caussativformen oder durch סרוח, Neriosengh setzt in diesen Fällen das Verbum vac, sprechen. So açrvâtem 30, 3, açrûdûm 32, 3, çrâvî 32, 7. 44, 10. 52, 1. Ferner die Infinitive çrûidyâi und fraçrûidyâi. Ein Blick in das Neupersische zeigt uns, dass wir es hier nicht mit einem blosen Einfalle, sondern mit realen sprachlichen Verhältnissen zu thun haben. Wir finden dort die Verba شنودن sunûdan und شنیدن sunîdan, hören, beide Wörter gehen auf çru zurück, das r ist ausgestossen und ç dann vor n in s verwandelt worden. Beide Verba aber sind vom Präsensstamme abgeleitet, während das auf die Wurzel zurückführende سرودن, çurûdan, in der Bedeutung des Caussativums gebraucht wird. Die oben angeführten Formen zeigen, wie diess Alles gekommen ist. Es sind ausschliesslich Formen des Mediums, an welchen sich die caussative Bedeutung zeigt, es wird also die Bedeutung des Gehörtwerdens in die des sich Hörenlassens über-

gegangen sein. So ist mir Yç. 44, 5 vacé çrûidyâi eine Rede, ein Gebet, welches sich hören machen muss, d. i. welches recitirt werden muss. Yç. 34, 12 bedaure ich jetzt, dass ich mich nicht näher an die Tradition gehalten habe, çrûidyâi mazdâ frâvaocâ heisst wol: Mazda sprich, damit es (von mir) gehört werde, was dann auf den traditionellen Sinn hinauskommt: ich höre, sage mir. Auch mit fraçru steht es nicht anders in den beiden Stellen, welche in den Gâthâs vorkommen.

Yç. 45, 14 zarathustrâ kaçtê ashavâ urvathô
mazôi magâi ké vâ fraçrûidyâi vaçtî.

»Zarathustra! wer ist dein reiner Freund zu grosser Grösse, oder wer wünscht, dass gepriesen werde.« Es liessen sich übrigens eine ganze Reihe anderer Uebersetzungen aufstellen, je nachdem man mazôi magâi[1]) zum ersten oder zum zweiten Verse bezieht, auf Zarathustra oder auf den Freund. Uns kümmert hier nur fraçrûidyâi. Dieses Wort muss, wie ich glaube, unter allen Umständen passiv gefasst werden, und man hat blos die Wahl, ob man übersetzen will: welcher wünscht, dass er (der Freund), oder dass es (das Gesetz) gepriesen werde. Das Geschäft des Verkündigens gehört keinenfalls dem Freunde, sondern dem Zarathustra. Dass fraçru gewöhnlich blos vom Verkündigen des Gesetzes gebraucht werde, muss anerkannt werden; rühmen, loben ist eher vîçru. Gleichwol scheint die Tradition anzudeu-

---

1) Die Uebersetzung von mazôi magâi mit »grosse Grösse« gehört zu den berüchtigten unverständlichen Uebersetzungen. Gleichwol ist aber diese Uebersetzung die einzige, welche man ehrlicher Weise mit Zuversicht geben kann. Die Uebersetzung, wenn auch unverständlich, ist richtig; was damit gesagt werden solle, können wir kaum mit Sicherheit vermuthen. Dass die Worte bedeuten sollen »zum grossen Werke«, bezweifle ich sehr, obwol ich früher auch diese Meinung hatte. Eher möchte ich jetzt übersetzen: zum grossen Heile. Wir haben nur noch eine Stelle, Yç. 29, 11, wo der Ausdruck vorkommt, 50, 11 steht mâgâi und scheint mir caussativ, obwol die Tradition auch dort keinen Unterschied macht, maga allein findet sich noch 50, 16. 52, 7. Die Tradition übersetzt mazôi magâi mit מסמכש, so wörtlich als nur möglich, aber unverständlich; auch die Erklärung »reine Güte« macht den Ausdruck nicht deutlicher. Mir scheint maga ein Glück, ein Gut, aber ein geistiges, darin bestärkt mich, dass 50, 15 magavabyô geradezu durch »die Himmlischen« übersetzt wird. Dass der Ausdruck alt ist, beweist das indische mahimagha, Rgv. 122, 8, nach dem petersburger Wörterbuche: grosse Schätze habend, nach Sâyaṇa = devânâm saṃghaḥ.

ten, dass fraçru auch im Sinne von vîçru gebraucht werden könne, nämlich Yç. 45, 13 hvô nâ fraçrûidyâi erethwô, dieser Mann ist würdig gepriesen zu werden. Die Person, von welcher die Rede ist, ist wieder Vìstâçpa, wie in der vorhergehenden Stelle, dieser verkündet niemals das Gesetz, er beschützt nur den Gesetzgeber.

Zu den Stellen, an welchen Formen auf -dyâi passiv gefasst werden müssen, ziehe ich auch die, welche den Infinitiv çûidyâi enthalten. Man lasse sich nicht dadurch täuschen, dass wir das Verbum çu gewöhnlich activ durch »nützen« übertragen. Aber çu wird gewöhnlich nach cl. 4. med. flectirt und Justi hat schon richtig für çu »schnell sein, stark sein« als Grundbedeutung angegeben. Also Yç. 43, 2 kathé çûidyâi yé î paitishâṭ, wie ist zu nützen (wörtlich, wie für das Wachsen machen) dem, der darnach begehrt, und Yç. 48, 3 ahmâi varenâi mazdâ nidâtem ashem çûidyâi, »diesem Glauben, Mazda, ist eingelegt Reinheit zum Nutzen.« Hierher ziehe ich auch den Infinitiv verezidyâi. Es ist wahr, varez, handeln, thun, geht nach cl. 4, aber mit den Activendungen, das passive verezyamna steht Yç. 35, 5. Unbedenklich übersetze ich Yç. 42, 11 taṭ verezidyâi hyaṭ môi mraotâ vahistem, »das muss (von mir) gethan werden, was mir gesagt wurde als das Beste.« Die zweite Stelle, Yç. 33, 6, ist sehr schwer und dunkel:

ahmâṭ avâ managhâ yâ verezidyâi mañtâ vâçtryâ.

Wie sehr oft in den Gâthâs ist man in Verlegenheit, woher man ein Verbum finitum nehmen soll. Die Uebersetzungen sehen ein solches in avâ, welches mit איאבארינית oder sahâyiyate gegeben wird. Ich habe zugestimmt, weil ich in der That nichts besseres weiss, ich habe avô = avâo genommen, d. i. der Plural von avagh, und dazu das Verbum subst. ergänzt: »von ihm aus sind Hülfe, d. i. gewähren Hülfe durch den Geist.« Den zweiten Theil habe ich so gefasst: »welche Werke er bedachte für das Gethanwerden«. Da ich die Stelle doch nicht ganz aufzuklären vermag, so will ich hier kurz über sie hinweg gehn, wiewol weitere Bemerkungen (namentlich über mañtâ) zu machen wären. Zu der passiven Construction ziehe ich endlich noch Yç. 43, 17:

taṭ thwâ pereçâ eres môi vaocâ ahurâ
kathâ mazdâ zarem carânî hacâ khshmaṭ
âçkitîm khsmâkaṅm hyaṭcâ môi qyâṭ vâkhshaeshô

çarôi bûzhdyâi haurvâtâ ameretâtâ
avâ mañthrâ yé râthemô ashâṭ hacâ.

»Das will ich dich fragen, sage mir es richtig, o Ahura! Wann werde ich zu dem Bunde gelangen, der von euch ausgeht, zu eurer Vollkommenheit und zu dem, was der Wunsch meiner Reden sein wird, damit Herrscher werden Haurvat und Ameretât, nach jenem Mañthra, welcher die Pforte ist, welche von der Reinheit ausgeht.« Wie man sieht, fasse ich auch jetzt noch die Stelle so ziemlich wie in meiner gedruckten Uebersetzung, auch wüsste ich der Erklärung in meinem Commentare nur wenig hinzuzufügen. Dass dieselbe von der Jolly's sehr abweicht, erklärt sich eben aus meinen ganz verschiedenen Grundsätzen, welche mir nur dann erlauben von den traditionellen Angaben abzuweichen, wenn bestimmte Einwendungen gegen dieselben gemacht werden können, nur dann eine neue etymologische Deutung gut zu heissen, wenn sie sich als historisch erweisen lässt. Es ist übrigens nicht meine Absicht, auf die so schwierigen ἅπ. λεγ. der Strophe hier zurückzukommen, ich bemerke blos, dass es sich von selbst versteht, dass man bûzhdyâi von bu ableitet, sobald man sich auf die Tradition stützt. Die Tradition fasst eben bûzhdyâi ganz ebenso wie Vsp. 1, 8 âoghairyô gefasst ist. Der Begriff der Nothwendigkeit und der Zukunft scheint mir jedenfalls in den Ausdruck gelegt werden zu müssen, es fragt sich nur, ob man bûzhdyâi etwa für abgekürzt aus bûshidyâi ansehen oder bû-zhdyâi theilen und in zh blos eine lautliche Entwicklung sehen will, wofür das öfter vorkommende thrâzdûm zu sprechen scheint. Vergl. auch âbûsti und meine Bemerkungen zu Yç. 42, 8. Die Worte haurvâtâ ameretâtâ sind nach meiner Fassung natürlich nom. dual.

An manchen Stellen steht der Infinitiv auf -dyâi so, dass man nicht entscheiden kann, ob das Activ oder das Passiv beabsichtigt ist, Yç. 31, 5: taṭ môi vîcidyâi vaocâ kann ebenso gut heissen: sage mir, damit ich entscheide, als: sage mir, damit entschieden werden könne; hieher gehört auch 48, 6:

frô vâo fraeshyâ mazdâ ashemcâ mrûitê
yâ vé khratéus khshmâkahyâ â managhâ
eres vîcidyâi yathâ î çrâvayaemâ
tañm daenañm yañm khshmâvatô ahurâ.

»Ich bitte von euch, Mazda und Asha, es werde gesagt, was

durch den Geist, der aus eurem Verstande kommt, richtig unterschieden werden soll, damit wir es verkünden: euer Gesetz, o Ahura.« Hier beachte man, dass im ersten Verse eine wichtige Verschiedenheit der Lesart besteht. Jolly liest mruyê, ich aber mrûitê; Westergaard liest gleichfalls mrûitê, die Handschriften ebenso, mit Ausnahme einer einzigen, welche mrûidhi schreibt; mruyê ist gar nirgends bezeugt. Von einer sonderbaren Uebersetzung der ersten Person kann also keine Rede sein, es steht eben keine da. Mrûitê habe ich nun passivisch und zwar im Sinne des Imperativs gefasst, wie diess ja auch die Lesart mrûidhi andeutet. Die Worte eres vicidyâi können wieder heissen: damit wir richtig entscheiden oder: damit richtig entschieden werde. Derselbe Fall tritt ein 42, 1:

utayûitî tévîshî gat tôi vaçemî
ashem deredyâi tat môi dâo àrmaitê
ràyô ashîs vaghéus gaem managhô.

»Deine Kraft und Stärke mögen kommen, ich wünsche es. Damit ich die Reinheit aufrecht erhalten könne, gieb mir das, o Àrmaiti: Reichthum, Segen und das Leben des Vohumanô.« Diese Uebersetzung schliesst sich ziemlich an meine früher veröffentlichte an, und ich benütze die Gelegenheit, die Stelle hier von Neuem zu besprechen, da ich im Commentare der Sprachvergleichung ein ungehöriges Zugeständniss gemacht habe. Meine frühere Lesart vaçemê halte ich nicht mehr fest; denn wenn es auch möglich ist, nach dem Muster von dahma etc. ein Subst. vaçema zu bilden, so gebe ich doch zu, dass die Annahme desselben unsicher und durchaus nicht wünschenswerth sei. Aber auch, dass es eine Partikel gat, fürwahr, gebe, hätte ich nie annehmen sollen. Die H. U. führt das Wort hier und 50, 10 auf ga, kommen, zurück, gewiss mit vollem Rechte, die Wurzelform ga ist durch Formen wie gaidî, aogemadaecâ bezeugt (vgl. auch Schleicher in Kuhns Beiträgen 2, 92 flg.). Gat, fürwahr, ist nichts als ein etymologischer Wechselbalg; dass es ihm an traditioneller Bezeugung fehlt, versteht sich von selbst, aber auch kein sanskritisches ghat ist vorhanden, dem er gerettet werden könnte. Im Altbaktrischen giebt es zwar ein get, das mit skr. gha griech. γε verglichen werden kann, aber dieses ist enklitisch wie seine Verwandten und kann nicht am Anfange des Satzes stehen. Im Uebrigen sieht man leicht, dass ashem deredyâi mit demselben Recht übersetzt werden

kann: damit das Reine erhalten werde, wie: damit ich das Reine erhalte.

Dass übrigens die Form auf -dyâi auch im activen Sinne verwendet werden könne, ist niemals von mir geleugnet worden, man wird dafür meist den gen. des lat. Gerundiums mit caussa, gratia setzen können. Nur dürfte es die Minderzahl der Stellen sein, in welchen sich dieser Gebrauch nachweisen lässt. Ganz alleinstehend ist Yç. 50, 17 ashahyâ âzhdyâi gerezdûm, wo sich der Infinitiv mit dem Genitiv construirt findet. Ich habe übersetzt: »ergreifet (den Ahura Mazda), um nach dem Reinen zu begehren.« Ganz ähnlich Justi (s. v. âzhdyâi) »ergreifet ihn (den Ormazd) zur Erlangung der Reinheit.« Dagegen Jolly mit Haug: »ruft (betet), um die Wahrheit zu erlangen.« Er meint, die Deutung Haugs, nach der man âzhdyâi von aç abzuleiten hat, sei jedenfalls der andern höchst problematischen von az vorzuziehen. Wer nach der Burnouf'schen Methode arbeitet, wird jedenfalls die Justi'sche Ableitung der hier vorgeschlagenen vorziehen. Nach dieser Methode beginnt man nämlich mit der Tradition, denn es handelt sich darum, für die vorzuschlagende Etymologie wo möglich eine historische Grundlage zu erhalten. Nun wird âzhdyâi von der Tradition durch ארג̄וך d. i. neup. آرزو übersetzt und es fragt sich weiter, ob es etymologisch möglich ist, dem Worte diese Bedeutung zu geben. Zur Vergleichung bietet sich sofort altb. âzis, und neup. آز Begierde, welche Wörter doch auch irgendwo herkommen müssen; sie berechtigen zur Annahme einer Wurzel az, begehren, die ich für ganz sicher halte, wenn sie auch dem Sanskrit nicht gerettet werden kann. Gerezdûm heisst nach der alten Uebersetzung ergreifet, machet, und auch dabei kann man bleiben, wenn man das Wort von der Vsp. 20, 1 vorkommenden Wurzel geredh ableitet. Wenn ich nun auch nicht dafür einstehen kann, dass diese Erklärung das Richtige trifft, so ist sie doch mit Berücksichtigung der historischen Factoren gewonnen und jedenfalls einer blos etymologischen Erklärung weit vorzuziehen. Von den sechs noch übrig bleibenden Stellen übergehe ich Yç. 32, 14, weil ich über dieselbe jetzt ebensowenig etwas Sicheres zu sagen vermag wie früher. Ueber die Stelle Yç. 34, 5 ist heut zu Tage wenig Zweifel, thrâyôidyâi drigûm yûshmâkem heisst wörtlich: »für die Unterstützung eurer Armen«, wie die

Tradition zu fassen vorschreibt, und nicht »um eure Dreiheit zu verdreifachen«. Eine weitere Stelle, Yç. 42, 12, erfordert genauere Darlegung:

hyaṭcâ môi mraos ashem jaçô frâkhshnenê
aṭ tû môi nôiṭ açrustâ pairyaoghzhâ
uzireidyâi parâ hyaṭ môi âjimaṭ
çraoshô.

Meine frühere Uebersetzung würde mit Rücksicht auf den Commentar umzuändern sein: »Weil du mir befohlen hast: 'komme zum Reinen besonders', so befiehl mir nicht, im Ungehorsam mich zu erheben, ehe für mich gekommen ist Gehorsam.« Hier ist meine Fassung von noiṭ pairyaoghzhâ, befiehl mir nicht, mit Recht beanstandet worden, es müsste heissen mâ pairyaoghzhâ. Die Tradition trifft dieser Vorwurf nicht, denn sie will offenbar übersetzen: weil du mir gesagt hast: komme zum Reinen besonders (oder viel), so hast du mir nicht Ungehorsam verkündet. Allein das Schwierige ist eben pairyaoghzhâ als 2. ps. imperf. zu fassen, wie auch Jolly thut, ich kenne keine 2. ps., die auf â ausgeht, als die 2. ps. imperat. Ueberhaupt bin ich nicht einmal ganz gewiss, ob pairyaoghzhâ eine Verbalform ist. Eine Wurzelerweiterung durch zh liegt bestimmt vor in diwzh, betrügen, zunächst aber gehören zu pairyaoghzhâ die dunklen Formen mimaghzhô, 44, 10 und dîdraghzhô, 47, 7, die aber beide Nominalformen zu sein scheinen. Ganz bestimmt muss ich mich gegen den Vorschlag erklären, nôiṭ açrustâ mit »nicht ohne Geheiss« zu übersetzen. Auf diese Art darf bei Erklärung der Gâthâs nicht verfahren werden, der érânische Sprachgebrauch ist unter allen Umständen festzuhalten und dieser ist für açrusti ein sehr bestimmter. Die Tradition sagt uns, dass das Wort »Nichthören« bedeute; dass es etwas Schlechtes ist, erfahren wir aus Yç. 33, 4. 43, 13. Noch zweimal wird açrusti wie an unserer Stelle dem çraoshô entgegengesetzt, Yç. 10, 49. 59, 8, an ersterer Stelle wird unter çraoshô derjenige verstanden, der sich einen Deçtûr oder geistlichen Führer hält, hier wird von der Tradition Vîstâçpa als dieser Çraosha bezeichnet. Wie zu helfen sei, ist schwierig zu sagen, da wir ja nur unvollkommen wissen, wovon die Rede ist. Am wahrscheinlichsten scheint mir, dass nôiṭ zu uzireidyâi zu ziehen ist, also: »befiehl mir, nicht bei Unfolgsamkeit aufzustehen, bevor zu mir der Gehorsam (Vîstâçpa) gekommen ist.« Dass der

Prophet, der die Aufgabe übernimmt, die geoffenbarte Religion zu verkünden, auch an den richtigen Ort gesendet werden will, scheint mir ganz in der Ordnung und den êrânischen Vorstellungen gemäss. — Kürzer fasse ich mich über Yç. 42, 13, da die Verschiedenheit der Fassung nicht durch die Verschiedenheit der Construction, sondern der angenommenen Wortbedeutungen bedingt ist. Wie sonst, bestreite ich auch hier der sprachvergleichenden Philologie das Recht, die traditionellen Wortbedeutungen nach Willkühr umzuändern. Begründete Einwände gegen die traditionelle Fassung lassen sich nur in Bezug auf vôizhdyâi machen; wenn das Wort auf vid zurückgeführt werden soll, wie die Tradition will, so erwartet man vôizdyâi, was in keiner Handschrift steht. Man könnte nun das Wort von vîç ableiten, aber ich ziehe doch vor, bei der traditionellen Erklärung zu bleiben und lieber einen Fehler in der Orthographie anzunehmen. Dazu veranlasst mich Yç. 33, 8 frô môi fravôizdûm arethâ, wo das Wort richtig geschrieben gleichfalls mit arethâ verbunden und ganz ähnlich gefasst wird.

Auch die Stelle Yç. 43, 14 braucht uns nicht weiter zu beschäftigen. Die Verschiedenheit der Uebersetzung ist nur dadurch bedingt, dass ich, wie Westergaard, ashâ lese, während Jolly ashâi vorzieht. Ich habe mich hierüber bereits im Commentare zu der Stelle ausgesprochen. Dagegen verdient die letzte der zu besprechenden Stellen, Yç. 45, 11, noch einige Worte:

khshathrâis yûjén karapanô kâvayaççâ
akâis skyaothanâis ahûm mereñgaidyâi mashîm.

Ich übersetze: »Zu Reichen haben sich vereinigt die Karapas und Kavis (geistig Tauben und Blinden), um durch schlechte Thaten die Welt zu verderben für den Menschen.« Dagegen Jolly: »Mit den Königen haben sich die falschen Propheten und Götzenpriester vereinigt, um durch ihre Uebelthaten das menschliche Leben zu zerstören.« Wie man aus der Vergleichung dieser Uebersetzungen sehen wird, ist über die Fassung von mereñgaidyâi kein Streit, um so mehr über die übrigen Wörter der beiden Verse, und diese Stelle ist darum ein ganz gutes Beispiel für den Unterschied der Burnouf'schen Methode von der sprachvergleichenden Philologie. Wenn ich in Uebereinstimmung mit der Tradition khshathrâis übersetzt habe »zu Reichen«, so weiss ich natürlich, dass diese Uebersetzung grammatisch nicht ganz

genau ist und man eigentlich übersetzen sollte »sie haben sich geeinigt vermittelst der Reiche«, d. i. indem sie sich zu Reichen zusammenthaten. Dass khshathra als »König« gefasst werden könne, wie ich früher selbst an einigen Stellen angenommen habe, glaube ich längst nicht mehr, weder die Tradition, noch die érânischen Sprachen, ja auch nicht einmal das Sanskrit bestätigen diese Bedeutung. Composita wie vaçô-khshathrô, dus-khshathra etc. begründen natürlich ebensowenig eine Ausnahme wie die Stellen, in welchen khshathra = khshathravairya zu fassen ist. — Ueber ahu habe ich schon oben (p. 40) gesprochen; wer nicht von vorn herein an das Dogma von der Identität des Avesta mit den Veda glaubt, wird nie zugeben, dass dieses Wort mit »Leben« zu übertragen sei. Am wichtigsten sind aber die beiden Wörter karapan und kavi. Diese hat Burnouf zuerst besprochen (Etudes p. 252 flg.). Es ist ihm nicht gelungen, eine Etymologie für dieselben zu finden, demungeachtet bezweifelt er die traditionelle Bedeutung nicht im mindesten, mit vollem Rechte, denn damit, dass man keine Sanskritetymologie auffinden konnte, war nicht im mindesten bewiesen, dass die überlieferte Bedeutung falsch sei, und das Altbaktrische um jeden Preis dem Sanskrit zu retten, lag nicht in Burnouf's Absicht. Als ich neben der Sanskritübersetzung auch die alte in einer érânischen Sprache geschriebene Uebersetzung gebrauchte, da musste mir bald klar werden, kavi sei nicht blos der Bedeutung, sondern auch der Wurzel nach identisch mit dem neupersischen kôr, blind, ebenso wie karapan mit kar, taub. Windischmann (Mithra, p. 34) hat noch auf das armenische khoul ev kuir hingewiesen mit Beziehung auf eine Stelle des Eliseus (p. 41 ed. Ven.). Wer die Stelle nachschlägt, der wird finden, dass sie der Anfang eines sâsânidischen Aktenstückes ist und im Zusammenhange lautet: »Ihr werdet wissen, dass alle Menschen, welche auf der Erde wohnen und nicht den mazdayaçnischen Glauben haben, taub und blind sind.« Ich glaube, eine glänzendere Bestätigung kann die traditionelle Erklärung nicht mehr erhalten, nach welcher die Tauben und Blinden Ketzer sind. Wenn wir darunter nun auf einmal falsche Propheten und Götzenpriester verstehen sollen, so müsste diess auf eine wissenschaftliche Art erwiesen werden. Es müsste erstens gezeigt werden, dass die traditionelle Angabe falsch ist und warum, es müsste zweitens auch gezeigt werden, dass die

neue Erklärung besser ist. Ein Bedürfniss, die Gâthâs um jeden Preis den Vedas zu retten, ist in diesem Falle ebensowenig vorhanden wie bei géus urvâ und in vielen anderen Fällen.

Ich habe mich bei diesen Bemerkungen des Ausdrucks Infinitiv bedient, wiewol ich weiss, dass derselbe neuerdings beanstandet wird. So lange aber die Linguistik nicht einen neuen Ausdruck geschaffen hat und dieser allgemein gebilligt ist, halte ich es für die Pflicht des Philologen, bei der herkömmlichen Bezeichnung zu bleiben. So lange man noch von Infinitiven im Arabischen und im Hebräischen spricht, wird man diese Bezeichnung auch für das Altbaktrische gebrauchen können, selbst wenn man nicht blos einen erstarrten Casus unter diesem Namen versteht.

Beilage.

Ueber Vendîdâd 2, 48—60.

Es scheint mir leicht zu erweisen, dass die Exegese des Avesta wieder auf die Bahnen einzulenken hat, welche ihr von Burnouf vorgezeichnet worden sind, wenn sie anders das Ziel erreichen will, dem sie zustreben muss: den Sinn wieder aufzufinden, den die Schreiber des Avesta mit ihren Worten verbunden haben. Eine gleichmässige Benutzung aller vorhandenen Hülfsmittel ist die unerlässliche Vorbedingung für die Erreichung dieses Zweckes. Durch den einseitigen Gebrauch des Sanskrit und namentlich durch die Tendenz, die Anfänge der Avestaliteratur mit dem Veda um jeden Preis zu vereinigen, ist die sprachvergleichende Philologie der Tradition gegenüber in eine ganz schiefe Stellung gekommen. Was sie uns als Kritik der Tradition giebt, ist mindestens keine solche. Die sprachvergleichende Philologie verschmäht es nicht, Kläger und Richter in einer Person zu sein, an der grösseren oder geringeren Uebereinstimmung mit ihren eigenen Voraussetzungen pflegt sie den Werth oder Unwerth der Tradition zu messen; dass die Ansicht der Schreiber des Avesta mit der des sprachvergleichenden Philologen übereinstimme, wird stillschweigend vorausgesetzt. Ein solches Verfahren zeugt zwar von einem bedeutenden Selbstvertrauen, aber nicht gerade von grosser Selbstkenntniss. Es ist schwer zu sagen, woher gerade die sprachvergleichende Philologie die richtige Ansicht haben soll, wenn man nicht etwa von vorn herein an das Dogma von der Identität des Avesta und Veda glaubt, gegen welches wir uns

oben schon ausgesprochen haben. Allerdings ist die Tradition kein unfehlbares Orakel, die Uebertragung, die sie uns giebt, kann ja falsch sein. Sie kann aber auch richtig sein. Neue Erklärungen aufzustellen ist nicht blos erlaubt, sondern an gar manchen Stellen durchaus nöthig und geboten. Damit ist aber noch nicht gesagt, dass die neue Erklärung immer besser sei als die alte, oder gar, dass sie die Wahrheit schlechthin enthalte. Wer also wahre Kritik üben will, der wird sie nach zwei Seiten zu üben haben: er wird nicht blos die Tradition, sondern auch seine eigenen Ansichten mit kritischen Blicken betrachten und beide gegen einander abwägen. Die nachfolgenden Bemerkungen sollen ein Beispiel solcher Selbstkritike liefern.

Obwol ich bei meiner Uebersetzung des Avesta nach Burnouf's Vorgange die Tradition stets berücksichtigte, so habe ich doch dieselbe nicht selten unterschätzt, namentlich in den frühesten Theilen meiner Arbeit. Dieser Fall ist nun auch nach meiner jetzigen Ueberzeugung bei der in der Ueberschrift genannten Stelle eingetreten. Als ich diese übersetzte, konnte mir natürlich nicht verborgen bleiben, dass die einheimischen Uebersetzer die Uebel des Winters, von denen in ihr die Rede ist, auf den Regen Malkosân beziehen, welcher einige Zeit vor der Auferstehung eintreten soll, also in zukünftiger Zeit. Dagegen habe ich (vergl. meine Uebers. p. 69. 70) angenommen, dass das Eintreten des Winters für das Ende der Regierung Yimas prophezeit werde, also für eine jetzt längst vergangene Zeit. Ferner habe ich geglaubt, dass Yima den Vara in der Absicht anbauen solle, damit das Glück, dessen sich früher die ganze Erde erfreute, wenigstens einem kleinen Kreise erhalten bleibe. Bei den Ansichten, welche ich damals hatte, war diese Abweichung von der Tradition fast unerlässlich. Ich glaubte nämlich damals, dass die Ansichten der Verfasser des Avesta von denen der Uebersetzer wesentlich verschieden seien, dass die ersteren am Ende der Tage nur einen einzigen Retter erwarteten, während in den späteren Perioden drei angenommen würden. Für den Regen Malkosân, welcher in der Zeit des Oshédar-bâmi eintritt, wäre demnach im Avesta kein Raum gewesen. Es ist nun Windischmanns Verdienst, einleuchtend gezeigt zu haben, dass die grosse Kluft, welche die Ansichten der Schreiber des Avesta und ihrer Uebersetzer trennen soll, in gar vielen Fällen nur in unserer Einbil-

dung besteht. Es ist längst erwiesen, dass der Avestatext ebenso gut drei künftige Retter annimmt wie die Uebersetzer. Damit fallen die Bedenken weg, welche dagegen sprechen, dass die fragliche Stelle sich auf den Regen Malkosân beziehe.

Auf die Frage, was der Regen Malkosân sei, habe ich schon in meiner Alterthumskunde (Bd. 2, 155) eine kurze Antwort gegeben, hier setze ich die betreffenden ausführlichen Nachrichten her, welche mir darüber bekannt sind. Die eine findet sich im Sadder Bundehesh (Cod. Anq. no. 15 flg. 140 vso) und lautet:
دیوی پدیدار آید که آن دیو ملکوش خوانند ومردمان را گوید پادشاهیء عالم بمن دهید اورا گویند دین بپذیر تا پادشاهی ترا دهیم او نپذیرد و قبول نکند و پس بدان ستیزه و لجاج سه سال بجادوی برف وباران پدیدار آورد واین جهان خراب کند چنان که هیچکس درین جایگاه نماند وچون سه سال بر آید آن دیو بمیرد و برف (و .add) باران باز ایستد واز ور جم کرد و ایران ویج و کنگدژ و کشمیر اندرون راهها و گذرها کشاده شود بدین کشور آیند و عالم آبادان کنند »Ein Dév kommt zum Vorschein, den man den Dév Malkos nennt; er sagt zu den Menschen: Gebt mir die Weltherrschaft! Sie erwidern ihm: Nimm erst das Gesetz an, damit wir dir die Herrschaft geben können. Er geht darauf nicht ein und nimmt es nicht an; dann wird er wegen jenes Streites und Zankes drei Jahre lang durch Zauberei Schnee und Regen hervorbringen und diese Welt dergestalt verwüsten, dass Niemand an diesem Orte übrig bleibt. Wenn die drei Jahre um sind, wird jener Dév sterben und der Schnee und Regen aufhören. Man wird die innern Wege und Pässe des Var, den Yima gemacht hat, und von Erân-véj, Kangdizh und Kashmir öffnen, sie werden in diesen Welttheil gehen und die Welt wieder anbauen.« Die zweite Stelle steht im Jâmaçpnâme (fol. 168 rcto. der pariser Hdschr.):
چون هزارهٔ اوشیدر بآخر رسد زمستان ملکوش باشد و سه سال زمستان باشد وزان سرمای سخت وباد ودمه وبارانهای پیوسته که آید جهان ویران شود ومردم وجانوران بیشتر بمیرند . . . . . ازان زمستان ملکوش مردم وچهارپای وپرنده ودرخت و تخمها نیست شوند ومردم دیگر از ور جم کرد بیرون آیند وچهارپای و تخمها بیرون آورند وجهان آبادان باز کنند

»Wenn das Jahrtausend der Oshédar zu Ende geht, wird der Winter des Malkos eintreten, es wird drei Jahre Winter bleiben und von jener starken Kälte, Wind, Sturm und den unaufhörlichen Regengüssen, welche stattfinden, wird die Welt wüste und Menschen wie Thiere sterben zumeist . . . . Von jenem Regen des Malkos werden Menschen, Vierfüssler, Vögel, Bäume und Samenkörner vernichtet, andere Menschen werden aus dem Var, den Yima gemacht hat, herausgehen und Vierfüssler und Samen herausbringen und die Welt wieder anbauen.« Demnach wird also künftighin eine Zeit eintreten, in welcher die Erde durch Jahre lang andauernden Schnee und Regen so verwüstet wird, dass nicht blos Menschen und Thiere umkommen, sondern auch der Same der verschiedenen Pflanzenarten abstirbt und die Erde auf diese Art öde und unbewohnbar wird. Für diese Zeit sind die Bewohner des Vara aufgespart; nicht blos sie, sondern auch Thiere und Gewächse sind im Vara wie in einem Magazine aufgespeichert, um die Welt wieder zu bevölkern. Das Leben in der Welt wird von dieser Zeit an mit mehr Annehmlichkeit verbunden sein als jetzt, denn es sind natürlich auch schlechte Thiere und Pflanzen zu Grunde gegangen, diese werden von da an fehlen, da aus dem Vara nur Gutes kommen kann. Es stehen sich also jetzt zwei Ansichten gegenüber: die früher von mir aufgestellte und die traditionelle, und es ist nun zu untersuchen, welche von beiden Erklärungen dem Texte unterzulegen sei. Ich habe jetzt die Ueberzeugung, dass die traditionelle Erklärung vorzuziehen sei, weil nämlich bei ihrer Annahme mehrere nicht unerhebliche Bedenken beseitigt werden, welche die andere Erklärung hervorruft. Erstens: wenn wir annehmen, dass Yima das Glück, welches er früher der ganzen Welt zu Theil werden liess, später auf den Vara einschränkte, so müssen wir annehmen, dass er selbst mit seinen Getreuen dahin gewandert sei. Dagegen spricht aber Vd. 2, 141 flg., welche Stelle einen andern Herrscher im Vara nennt, und man muss dann, um einem Widerspruche zu entgehen, annehmen, es sei der Schluss des zweiten Fargards erst später von anderer Hand zugefügt worden, was immer misslich ist. Zweitens: zugegeben, dass man annehmen dürfte, der Vendîdâd betrachte den Yima als den Herrscher im Vara, so würde man dadurch dieses Buch in Widerspruch setzen mit Yt. 19, 34 und überhaupt mit der gesammten êrânischen Helden-

sage; denn es ist allgemein angenommen, dass sich Yima am Ende seiner Regierung dem Stolze und der Lüge ergab und desshalb ein schlechtes Ende nahm. Allen diesen Schwierigkeiten entgeht man, wenn man bei der traditionellen Ansicht bleibt. Dann erhält Yima den Auftrag, bei Zeiten ein Magazin anzulegen für ein zukünftiges Ereigniss, welches Vd. 2, 48—60 in seinen Wirkungen beschrieben wird. Es ist dann ganz natürlich, dass Yima nicht selbst die Aufsicht über diesen Vara übernimmt, sondern ruhig weiter regiert.

Wenn ich nun glaube, dass die Tradition uns bei der Betrachtung unserer Stelle im Ganzen auf den richtigen Weg leitet, so ist es mir natürlich auch nicht wahrscheinlich, dass sie uns im Einzelnen irre führe. Ganz wird man freilich in der oben angeführten Stelle Vd. 2, 58 der Tradition nicht folgen können. Der Sinn, den uns die H. U. nach meiner jetzigen Auffassung giebt, ist ein ganz passender, nämlich: »Zuerst wegen Fliessen des Wassers, nachher wegen Thauen des Schnees (zuerst und nachher) erscheint hier in der bekörperten Welt ungangbar, was hier die Fusstapfen des grössern und kleinern Viehs sieht.« Hier ist aber zu bemerken, dass ein wichtiges Wort des Textes ganz ausgelassen ist, nämlich das den Satz beginnende tem. Dieses Wort kann sich meines Erachtens nur auf das vorhergehende zemô oder zimô beziehen und von dieser Ueberzeugung geht meine obige Uebersetzung aus. Man kann das Wort weder auf daghus beziehen, da müsste es taṅm heissen, noch auf beretôvâçtrem, denn da wäre taṭ erforderlich.

Zum Schlusse will ich noch bemerken, dass in meiner Ausgabe des Avesta dem Worte paurva oder paourva nicht eine Doppelstellung gegeben ist, sondern dass die Wörter, welche mit skr. puru verwandt sind, von den mit skr. purâ zusammenhängenden geschieden werden, wozu uns die Handschriften vollkommen berechtigen. Das indogermanische paru wird zwar im Sanskrit zu puru, im Griech. dagegen entspricht πολύς und im Gothischen filu. Dem indogermanischen paras entspricht im Sanskrit puras, aber im Griech. πάρος. Mit puras hängt nun skr. pûrva zusammen. Das Altpersische hat für diese beiden Wortklassen das a der Wurzelsilbe gewahrt, wir finden dort nicht nur paru, viel, sondern auch paruviya, der frühere. Anders das Altbaktrische. In dieser Sprache finden wir das altpersische paru als pôuru

wieder, dieses ô ist blos eine Verdunklung des a und kann niemals zu ao gesteigert werden, genau hängt damit paurva zusammen, welches Wort eine Erweiterung von paru ist und von der H. U. mit כבר, viel, übertragen wird. Die zweite Wortklasse ist den Spuren des Sanskrit gefolgt, sie hat aber nicht blos a in u umgewandelt, sondern den letztern Vocal auch noch gesteigert, so dass dem skr. pûrva hier ein paourva zur Seite steht (vgl. auch altb. gaoyaoiti neben skr. gavyûti). Für paourva gebraucht nun die H. U. פיש oder רוינן, vor. Namentlich die Vendîdâdsâdes sprechen dafür, dass man paourva von paurva abtrennen soll. Ich gebe die Varianten der Stellen, an welchen die Bedeutung »früher« durch die Uebersetzungen bezeugt ist:

Vd. 2, 58 paurva CEabc, paorva F.
Vd. 4, 67 paurvâṭ CE, paorvâṭ Facd, paourvâṭ b.
Vd. 4, 127 purva C, pôurva E, paourva Fbc, paorva ad.
Vd. 8, 125 paourvacibya BCbcd, paurvaeibya C corr., paourvaibyô E, purvaeibya F.
Vd. 13, 131 paurvacibya ABbc, paurvaebyô E, paurvaeibyô d, paourvaeibya F, paorvaeibya C.
Vd. 15, 133 vaurvaeibya ABC corr., paurvaibya CE, paourvaibya F, paourvaeibya bcd.
Vd. 18, 91 paurva A, Cett. paourva.
Yç. 9, 69 paourva BC, Cett. paurva.
Yç. 17, 11 paurvâo AC, paorvâo Bcd, paourvâo b.
Yç. 64, 39 paurvaňm AC, Cett. paourvaňm.
Yç. 70, 1 paurvatare A, paurvatarem C, paourvatarém b, paourvatari c, paourvatare d.
Yç. 56, 8. 5 paourvatâtem ABCbc, paurvatâtem d.
Vsp. 10, 19 paurvatâtô blos A, Cett. paourvatâtô.

Ich übergehe die Stellen der Yashts, da nach meiner Ansicht die Handschriften dieser Stücke nicht genug Autorität besitzen, um bei der Entscheidung orthographischer Fragen mitzuwirken. Inconsequent bin ich an drei Stellen gewesen: Yç. 5, 4. 33, 14 habe ich paurvatâtâ, paurvatâtem geschrieben, die Stellen werden nur von einem Theile der Handschriften gegeben, ich glaube jetzt, ich hätte getrost paourvatâtem etc. corrigiren können. Zweifelhaft ist mir die dritte Stelle, Yç. 9, 81, wo statt paurvanîm gleichfalls paourvanîm zu schreiben wäre, wenn man das Wort mit Neriosengh durch prâktana giebt. Die H. U. stimmt aber nicht überein und das Wort hat möglicher Weise eine andere Bedeutung.

Verzeichniss der besprochenen Wörter.

Zusätze und Verbesserungen.

Pag. 6. Zu den Beweisen für die Aussprache des aṅ = ô kann man auch die in neueren Schriften vorkommende Form Çosioç für das altb. Çaoshyaṅç zählen.

- 20, 7. Die von Ascoli (Vorlesungen p. 41) angeführten Beispiele für den Uebergang des ç in kh: çpakhsti und énakhstâ, sind zu unsicher um hier in Betracht gezogen zu werden.

- 28, 3 v. u. ç ist ferner zu s entartet im neup. شاخ sâkh, skr. çâkhâ, litt. szaka, dann in شکستن sikaçtan aus çkend.

- 50. Auf das über das innere Object Gesagte lege ich jetzt kein Gewicht mehr; da auch das Littauische denselben Gebrauch kennt, so wird er wol beiden Sprachstämmen gemeinsam sein.

- 94, 16. Zur Vermeidung von Missverständnissen füge ich noch bei, dass es nicht meine Ansicht ist, alle auf יא endigenden semitischen Wörter im Huzvâresh seien mit ĕ auszusprechen; gar manche derselben sind als Singulare aufzufassen.

- 108. zu 9. b. Die Lesung dadrannesnn schliesst sich an die Tradition an. So misslich es auch ist, dem Zeichen, welches bereits g, j, d, y ausdrücken muss, noch die Geltung eines b beizulegen, so wird diess doch nicht zu umgehen sein, da sich manche Wörter schlechterdings nicht anders erklären lassen. So steht dadranntann = بردن tragen, davon wie von dadrannesnn scheint die Wurzel דבר zu sein. Für das v. 10. b. und c. vorkommende Wort, welches ich zweifelnd dnoçenntann gelesen habe, hat bereits Sachau (Zeitschr. D. M. G. 24, 726) auf נסב verwiesen. Das Wort, welches man gewöhnlich nakad oder vakad (Frau) liest, dürfte nakab zu lesen und an נקבה anzuschliessen sein. Auch mkîranntann (vîç, annehmen) ist wol besser מכברננתנן zu lesen und an קבל anzuschliessen.

Druck von Breitkopf und Härtel in Leipzig.

PK6117 .S75
Arische studien,
Princeton Theological Seminary–Speer Library
1 1012 00027 7667